



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

1241 e. 198

M. P. E. Lendrop

Acc. Koef
1916.

David Friedrich Strauss:

Fremstilling

af

den christelige Troeslære

i dens historiske Udvikling

og

i dens Kamp med den moderne Videnskab.

Oversat

af

H. Brøchner,
Cand. phil.

Første Bind.

Kjøbenhavn.

Forlagt af **H. E. Klein.**

Trykt hos **Louis Klein**, Eier af det Seidelinske Officin.

1842.



F o r t a l e.

Paa min critiske Bearbejdelse af den evangeliske Historie la-
der jeg her det Værk følge, til hvilket jeg allerede havde lagt
Planen tidligere end til Jesu Liv; men hvis Udførelse var ble-
ven forsinket ved dette Arbejde og for nogen Tid tilfidsesat.
Men efterat de første Virkninger af det tidligere Arbejde vare
forbigangne i mig og udenfor mig, har Tanken om dette igjen
rørt sig i mig, og igjennem mangfoldige og tildeels trættende
Forarbejder har den saaledes vedligeholdt sig og udviklet sig til
nærmere Bestemthed, at jeg nu for det Første kan forelægge
Publicum idetmindste Halvparten af Udførelsen af den.

Medens til for kort Tid siden ethvert dogmatisk Værk bar
sin Forfatters Confessions særegne Præg, og derfor ogsaa hypp-
pigt kaldtes catholisk eller luthersk eller reformeert Dogmatik,
saa er i nyeste Tid den confessionelle Modsatning mærkeligt
traadt tilbage for en anden, der kan finde Sted indensfor hver
enkelt Confessions Gebeet, skjøndt den efter Sagens Natur
meest truer den protestantiske med indre Adspjaltelse. Ikke blot

den tidligere dogmatiske Splid mellem Lutheraner og Reformerte er jævnet i Troeslærer efter den forenede evangeliske Kirkes Grundsætninger; men selv Modsatningen mellem Catholicismen og Protestantismen, der dog har saa stærke Rødder i Folkecharacterernes og Statsformernes Forskiel, er paa Videnskabens Gebeet svunden sammen til fuldkommen Betydningsløshed. Derfor var det ganske i sin Orden, at den nylig førte Möhler'ske Strid efter kort Tids Forløb næsten sporeløst opslugtes af Forhandlingerne om de Coll'n'ske Affairer. Paa Videnskabens Gebeet staaer nutildbage den orthodoxe protestantiske Theolog ulige nærmere ved den rettroende catholske, end ved Rationalisten eller endogsaa den speculative Theolog af hans egen Confession. Hvor Stridsspørgsmaalet dreier sig om, om Aanden overhovedet er autonomist eller heteronomist, der kan Spørgsmaalet, om Kirken eller Kristnen skal være denne Heteronomies Princip, kun vække en svag Interesse; og ligeledes maa det forekomme som spildt Umage, at kives om enkelte nærmere Bestemmelser i Læren om Arvesynden, Retfærdiggjørelsen, Sacramenterne o. s. v., naar alle hine Lærdomme overhovedet, samt den Verdensanskuelse, der danner deres Grundvold, er angrebet.

Istedetfor den tidligere confessionelle Modsatning maa nu altsaa Modsatningen mellem den christelige Tro i Almindelighed og den moderne Videnskab indtræde i Dogmatiken, og Differensen mellem det Catholske og det Protestantiske underordnes som Moment den ene Side af den nye Modsatning. Og hili Hovedmodsatning maa sættes og udtales som saadan, thi

implicite er den tilfiede siden Rationalismen kom op. Men enten bleve Troen og Bibelen uden videre rationaliserede, eller den speculative Fornuft, uden selv at vide hvorledes, christianiseret; eller begge neutraliserede i ubestemte Følelser og urene Blandinger, og bestandigen altsaa Etaden skjult istedetfor lægt, Striden nedbøjsset istedetfor forligt. Men det maa blive anderledes, hvis vi ville komme fremad, og dertil er der truffet Anstalter i nærværende Bearbejdelse af Troeslæren. Her blivte Part og Modpart udførligen afhørte og deres Grunde afveiede mod hverandre. Først har, som billigt, den gamle Tro Ordet, og tør uforstyrret i al Omstændelighed udtale sin Hjertensmening; dernæst faaer den moderne Videnskab Lov til at komme frem med hvad den har at sige imod den; men forat den ikke skal have den Fordeel at have det sidste Ord, saa skulle tilsidst Underhandlerne og Fredsmæglerne forsøge deres Lykke med deres Forslag til Forlig.

Ved denne Behandling af Sagen har jeg bestræbt mig for, saameget som muligt at opfylde Grundighedens og Villighedens Fordringer. Jeg har fulgt hvert Dogmes Oprintelse og Udvikling Skridt for Skridt, jeg har søgt at hensætte mig i de Tiders og Bevidsthedsstrims Aand, af hvilke det organisk er fremveret, og tilbørligen fremhævet det Sande, Store og Skjønne, jeg fandt paa denne Vei. Naar jeg var kommet med et Dogma til Hødepunctet af dets kirkelige Uddannelse, saa sluttede sig vel umiddelbart hertil den Opgave, i denne høieste Modenhed at opdage Spirerne til dets Forfald, og dernæst at efterspore denne gennem alle Stadier i dens Fremstriden, ligetil

den nærværende Tid; men tilfaldt gjaaldt det endnu om, at see
 noie til, for ikke at forverle en ny Anstrykning af den gamle
 Bygning med en virkelig Reparation. — At jeg for genetisk
 at kunne fremstille det orthodoxe System, selv har studeret de
 i dogmatisk Henseende vigtigere Værker fra ældre og nyere Tid,
 ville Kjendere bemærke; at jeg i Tilfælde af underordnet Vigtig-
 tighed ogsaa benyttede prøvede Monographier og Samlinger,
 ville de finde i sin Orden, som kjende Mængden af Kilderne og
 overveie Hensigten med mit Skrift: i den negative Sides Li-
 teratur vil man vel uden min Forsikring tiltrøe mig selvstæn-
 dig Velæstthed. Derved har jeg søgt i dette Skrift om muligt
 endnu mere end i det om Jesu Liv at fortjene den Dadel, ikke
 at give noget af mit Eget, men kun at sammenfatte hvad der
 var givet. Hvad den positive Side af mit Arbejde angaaer,
 saa følger dette af sig selv, men ogsaa i det Negative har jeg
 søgt at holde mig saameget som muligt historisk. Den Enkeltes
 subjective Kritik er et Vandror, som enhver Dreng en Tidlang
 kan holde for; Kritiken, saaledes som den objectivt fuldbyrder
 sig i Aarhundredernes Løb, styrter frem som en brusende Strøm,
 mod hvilken alle Sluser og Dæmninger Intet formaae. Man
 vil finde det i Overeensstemmelse med denne Stræben efter ob-
 jectiv Holdning, at jeg overalt udførligt har meddeelt de vig-
 tigste Kildesteder. Blandt dem ere de, som findes i Noterne,
 bestandig giengivne ordret; de, som ere indflettede i Texten, ere
 derimod deels for Eprogets, deels for Korthedens og Tyde-
 lighedens Skyld, hist og her noget omformede, men jeg hen-

viser trostigen Læseren til Sammenligning med Originalerne, hvis han vil forsikre sig om Paalideligheden af mit Referat.

Saaledes er den Stilling, i hvilken dette Skrift træder til den tidligere Dogmatik, den samme som det tidligere Værk til Litteraturen i dets Fag. Det skal — hvis man vil tillade mig at bruge et profant Billede — gøre den dogmatiske Videnskab samme Nytte, som Ballancen gjør et Handelshuus. Om dette ogsaa ikke derved bliver rigere, saa faaer det dog uviagtigt at vide, hvorledes det staaer sig med dets Midler, og dette er ofte ligesaameget værd som en positiv Forøgelse af samme. En saadan Overfigt over den dogmatiske Formuestilstand er i vore Dage saameget desto nødvendiger, som Størsteparten af Theologerne leve i den største Illusion med Hensyn paa dette Punct. Man anslaaer det Afbræk, som de to sidste Aarhundreders Kritik og Polemik have gjort den gamle theologiske Capital, meget for lavt, og derimod de tvetydige Hjælpekilder, som man troer at have fundet i vor Tids Følelsetheologie og mystiske Philosophie, meget for høit. Man troer allerede at have vundet den største Deel af de Processer, der ere forarsagede ved hine Udfald, og at være vis paa det rigeste Udbytte af de nys aabnede Schachter. Men det Tilfælde kunde indtræffe, at hine Processer tilhobe tabtes paa een Dag; og naar saa tilige disse nye Gruber fluffede Forhaabningerne, saa var en Fallit uundgaaelig. Det er Grund nok til, itide at see sig for, og nøie at undersøge, hvormeget af de tidligere Tab der virkelig er slet og ret tabt, og hvad der maafee endnu kan inddrives; og ligeledes, hvilken sikker Gevinst man kan vente

sig af de nye Foretagender; og hvorledes, naar alt dette er vel beregnet, Activerne forholde sig til Passiverne.

Hvilket Facit jeg har faaet ud ved disse Berregninger — hvorfor skulde jeg sige Læseren det iforveien? Han maa selv regne efter, thi jeg vil overbevise, ikke forsikre; og Regningen er jo heller ikke endnu sluttet med denne Halvdeel. Men sæt forøvrigt, at Resultatet vilde blive ligesaa negativt som ved min Critik af den evangeliske Historie, saa var jo Følgen der kun, at det smale Stykke Land, som blev tilovers, blev desto flittigere dyrket, og at den lille Rest af Gienbom blev behandlet med desto omhyggeligere Oeconomie; og hvis denne Bog havde en lignende Virkning paa det dogmatiske Sebeet — hvem havde da vel Ret til at forbande den?

Stuttgart, den 2den September 1840.

Forsfatteren.

Indhold af første Bind.

	Side.
Indledning	1-64.
§. 1. Omstændigheder i Philosophiens Stilling til Religionen i den nyeste Tid	1.
§. 2. Philosophiens forskellige Stillinger til Religionen udspringende af den forskellige Opfattelse af begges Væsen	4.
§. 3. De forskellige Maader, paa hvilke den nyere Philosophie har opfattet Christendommen	21.
§. 4. Hovedepoekerne i Christendommens og den kristelige Theologies Udvikling	31.
§. 5. Den nyere Philosophies vigtigste Udviklingsformer i Forhold til Christendommen	51.
§. 6. Dogmatikens Opgave i vor Tid, Planen til Bæret ...	60.

Den kristelige Troeslæres formale Grundbegreber.

	Side.
(Apologetik)	65-310.
§. 7. Den bibelske Aabenbaringslære	67.
§. 8. Bibeliens Lære om Undere og Spaadomme som Beviser for Aabenbaringens Sandhed	75.
§. 9. Uddannelsen af den kristelige Lære om Aabenbaringen ...	80.
§. 10. Kirkens Lære om Undere og Spaadomme	89.

	Side.
§. 11. Tradition og Skrift som Opbevaringsmidler for Aabenbaringen	93.
§. 12. Kirkens Ufeilbarhed og Skriftens Inspiration	102.
§. 13. Fortolkningen af den hellige Skrift	121.
§. 14. Dypøsning af Læren om Skriftens Inspiration	141.
§. 15. Dypøsning af de orthodoxe Forestillinger om Canon og Guds Ord	163.
§. 16. Dypøsning af den orthodoxe Lære om Spaadommene som Beviser for Aabenbaringen	183.
§. 17. Dypøsning af Mirakelbegrebet	199.
§. 18. Den aabenbarede Religions Perfectibilitet	223.
§. 19. Det kirkelige Aabenbaringsbegrebs Dypøsning	232.
§. 20. Troen og Sindelaget	246.
§. 21. Tro og Bæden	259.
§. 22. Slutning paa Apologetiken	306.

Det materiale Iudbegreb af den kristelige Troeslære.

(Dogmatik.)

	Side.
§ 23. Oversigt	313.

Dogmatikens første Deel.

Det Absolute som Gjenstand for den abstracte Forestilling,
eller i Evighedens Element, som guddommeligt

	Side.
Bæsen.	317-620.
§. 24. Inddeling	317.
Første Hovedafdeling. Om Guds Tilværelse	318-319.
§. 25. Forberedelse	318.
§. 26. Beviserne for Guds Tilværelse	318.
§. 27. Kritik over Beviserne for Guds Tilværelse	330.
Anden Hovedafdeling. Om Guds treenige Bæsen	349-451.
§. 28. Inddeling	349.
§. 29. Guds Eenhed	349.
§. 30. De bibelske Spirer til Treenighedslæren	356.

	Side.
§. 31. Den kirkelege Uddannelse af Treemighedslæreren	389.
§. 32. Dyplosning og Dmtydning af den kirkelege Treemigheds- lære	402.
§. 33. Om Guds Personlighed	436.
Tredie Hovedafdeling. Om Guds Egenfaber	455-531.
§. 34. Overfigt	455
§. 35. Guds Begribelighed. Hvad man forftaar ved guddom- melige Egenfaber; deres Inddeling	455.
§. 36. Attributer for den guddommelige Varen eller det gud- dommelige Varen overhovedet. Afstedsvarelse og Evig- hed samt deres Momenter	475.
§. 37. Attributer for den guddommelige Forftand. Alvidenhed, Alvisdom	487.
§. 38. Den guddommelige Villies Attributer. Almagt. Hellig- hed og Retfærdighed	501.
§. 39. Guds Kjærlighed og Salighed	523.
§. 40. Forsøg paa en fpeculativ Conftruction af de guddomme- lige Egenfaber	527.
§. 41. Overgang	531.

Dogmatikens anden Deel.

**Det Abfolute fom Gjenftand for den empirifte Foreftillen,
eller i Tidens Element, fom guddommelig Hiftorie
og Handling.**

	Side.
§. 42. Inddeling	532.

Første Affnit.

**Det Guddommeliges Aabenbarelse i Tiden, fom fvaarende til
Fortidens Moment, fom hellig Hiftorie.**

	Side.
§. 43. Overfigt	533.
Første Hovedafdeling. Om Etabelsen	534-620.
§. 44. Foreløbig Bemærkning	534.
I. Etabelsen fom en guddommelig Act	535-571.
§. 45. Den mofaifte Etabelsefhiftorie og den forffjellige Dyfat- telte af den	535.
§. 46. Etabelse af Intet	541.
§. 47. VerdensEtabelsens Grund og Diemeed	544.

	Side.
§. 48. Er Sladelsen en Act i Tiden eller en evig Act?	557.
II. Resultaterne af den guddommelige Sladsvirkform- hed; de fornemste Sladninger og deres oprindelige Til- stand	572-620.
§. 49. Englene	572.
§. 50. De første Menneffer	581.
§. 51. De første Menneffers oprindelige Fuldkommenhed. Bibe- lens og den ældre Kirkes Lære herom	591.
§. 52. Catholik og protestantisk Lære om Urtilstanden. Soci- nians, rationalistisk og speculativ Critik over samme	611.

Indledning.

§. 1.

Dmskiftninger i Philosophiens Stilling til Religionen i den nyeste Tid.

Det var en herlig Haabets og Fredens Tid for Theologien, der aabnede det fjerde Marti af vort Aarhundrede. Den nyere Philosophies Stamfaders gamle Spaadom syntes at ville gaae i Opfyldelse, ei blot med Hensyn til Religionen overhovedet, til hvilken den oprindelige sigtede; men i Særdeleshed med Hensyn til den christelige. Den lange Tvist mellem Philosophie og Religion syntes at have faaet en lykkelig Ende ved Besvogrelsen mellem begge Huse, og det Hegelske System blev udraabt som et Fredens og Forjættelses Barn, med hvilket en ny Tingenes Orden skulde begynde, under hvilken Ulvene skulde boe hos Lamme, Pantherne ligge mellem Buksene. Philosophien, den stolte Hedningeqvinde, undertastede sig ydmygeligen Daaben og afslagde en christelig Troesbekjendelse ¹⁾, hvorimod Troen paa sin Side

¹⁾ f. Ex. Gabler, de veræ philosophiæ erga religionem christianam pietate, p. 19 s.: religionis nostræ doctrina ad veritatem ita composita est —, ut philosophiæ — cum illius præceptis dogmatisque — summa esse posait consensio atque concordia: neque ideo quidquam impediatur philosophum, quominus ex toto animo totaque mente idem sit Christianus Christianæque causæ addictus, itemque sacra obeat, quemadmodum obeunt ceteri.

ikke tøvede med udfærdige den et Vidnesbyrd for fuldkommen Christelighed og indstændigen at anbefale Menigheden den til huldrig Modtagelse ²⁾. Med freidigt Mod lod nu den theologiske Ungdom Eivlens Enoge slynge sig om Hoved og Bryst, vis paa Bestidelsen af den Trylleformel, der kunde besværges dem ³⁾, og selv i en ivrig Rettegheds Kæbse saae man Bendinger og Baaben, der vare laante fra Philosophernes Dvellspladser og Rustkamre.

Naivt var det rigtignok, at denne forekommende Tro opmuntrede Philosophien til, til større Beroligelse for sig, endnu udtrykeligere at slutte sig til Guds Ord ⁴⁾; betænkligt var det, at den tilstod, i sine formidlende Bestræbelse aldrig ret at kunne afværge den Mistanke, at det dog maaskee ikke var i de philosophiske Eerdommes oprindelige Betydning, at den havde draget dem ind i sin Kreds ⁵⁾, et Tegn endeligt paa det Boldsomme i det hele Forhold var den Besværlighed, som den philosophierende Troende bestandigt følte ved at indaaude Tankens skarpe Vjergluf.

Dog endnu betænkligere Tegn end de, der viste sig paa den med Viden forsonede Troes Side, fremtraadte hos den med Troen forsonede Viden. Saae man ogsaa virkelig, ifølge Forjættelsen, mangt et Faar ligge hos Ulvene, ja endog mangel en formeentlig Leve gjøre beundringsværdige Fremstribt i at tygge Straa, saa viste dog andre, kun tilsyneladende tæmmede, Klæer og Tænder og gispede efter bedre Kost. Stættende sig paa Hegelske Prin-

²⁾ Som saadanne Recommendationer kan man isærbelesshed betragte de tidligere Gøschelske Skrifter, navnlig: Aphorismen über Nichtwissen und abs. Wissen im Verhältnis zur chr. Glaubenswissenschaft. Berlin 1829.

³⁾ Forf. tænker herved blandt Andet paa den Glæde, han selv følte ved Rosenkranz's lille Skrift: Die Zweifel am Glauben, Kritik d. Schriften de tribus impostoribus, 1830.

⁴⁾ Man erindre de mange Afhandlinger fra den Tid i den evangeliske Kirketidende, i hvilke en ikke blot formel, men ogsaa materiel Indfyldelse af den Hegelske Philosophie var umistkjenkelig; endvidere Figurer som Bruno Bauer og lignende.

⁵⁾ Gøschel: Aphorismen o. s. v. S. 113.

⁶⁾ Sammeledes.

ciper drog man Ubedeligheden i Tvivl; den evangeliske Historie, og af den gammeltestamentlige en ulige betydeligere Deel end forhen, blev stillet under Synspunctet af Mythus, og saa ivrigt ogsaa Philosophien, der herved blev compromitteret i sine Underhandlinger med Troen, vadskede sine Dænder, for at sigé sig fri for enhver Andeel i en slig Ugudelighed, saa kunde den dog ikke forhindre, at man fra alle Kanter pegede paa den som den rette Moder til de Børn, den fandt det raadeligt at fornægte.

Saa meget mindre kunde den indensfor et vist Sebeet fuldbyrdede Union forskaffe sig Anerkjendelse, paa den ene Side i Videnskaben, paa den anden i Troens videre Kredse. Ikke blot den evangeliske Kirketidende lod det blive ved sin Bannlysning mod den nyeste Philosophie, og formanede de unerede Troende til, jo før jo hellere at unddrage sig et Forbund, der var saa farligt for Sjælene ²⁾, men selv den billige, af moderne Dannelses-elementer saa dybt gjennembrængte Neander, skrev i hver Fortale et nyt Grædselsbrev imod den. Paa den anden Side rystede alle de, der daterede deres philosophiske Dannelse fra Kant og Fichte, i Grindringen om de Slag, der under disses Anførsel vare leverede Kirketroen, betænkeligen Hovedet til den Hegelske Skoles Separatsfred, og til de Concessjoner, for hvilke den var kjøbt; hvorimod den nye Münchener Skole, samt de, der rose sig af at være gaaede ud over Hegel, ikke anerkjendte hiin Fred af den, hos en Philosoph rigtignok paafaldende Grund, at man i den havde paalagt Troen for haarde Betingelser.

Og saa maatte da skee, hvad der er skeet. Neppe vare hine negativ kritiske Arbejder fremgaaene af den herskende Philosophiskoles Etjed, før de Troende, der længe havde ventet paa en saadan Anledning, raabte: hvad behøve vi nu videre Vidnesbyrd? — og paa denne den evangeliske Kirketidendes Nedkaldelse af Guds Dom over Antichristen med samt hans Skjæl, fulgte snart fra den Hallensiske Neophyt et Opbud til den verdslige

¹⁾ Paa anf. Sted. S. VII. f. og 115.

²⁾ Jfr. desangaaende mine Stridskrifter: 3die B. S. 9 ff. 22.

Dyrighed mod Hegelingerne's Gud og Kristus fornægtende, Moraliteten og Staten undergravende Engel.

Imidlertid havde ogsaa Philosophien saa at sige sat sig paa Bagbenene. Den Hegelske Skole deelte sig i en høire og en venstre Side, og medens den første kjendeligen mere og mere tabte Sammenhængen med Videnskaben og Tidens aandelige Fremskridten, lod der fra det yderste Venstre sig snart høre mere end een Stemme for, at den af Hegel indledelede Fred mellem Philosophie og Christendom i sit Princip var forseilet; at al religiøs Speculation var Blændværk og Løgn; at en christelig, selgelig indskrænket, Philosophie var en Utting, der streb mod Begrebet af Philosophie som den universelle Videnskab⁹⁾. Medens man i den ældre Hegelske Skole meente, at det forstod sig af sig selv, at man var ube over Modsetningen mellem Tro og Vidén, saa stod den nu igjen op, som om den aldrig var falden, og fra *credo ut intelligam* saae man sig enten vliift tilbage til *credo quia absurdum est*¹⁰⁾, eller fremad til den rene, af Troen uafhængige, Vidén¹¹⁾.

§. 2.

Philosophiens forskjellige Stillinger til Religionen ubledebe af den forskjellige Opfattelse af begge's Væsen.

Grunden til denne Omstiftning i Forholdet mellem Religion og Philosophie kan kun ligge i Forskjelligheden af de Begreber, der dannede sig, deels af Religionen overhovedet i dens Forhold til Philosophien, deels af den christelige Religion isærbelesshed i dens Forhold til den moderne Speculation.

Religionen bestemte vore Gamle som en *modus cognoscendi colendique deum*, og det saaledes, at Erkjendelsen, der

⁹⁾ Ludwig Feuerbach: Darstellung, Entwicklung und Critik der Selbstnigischen Phil. S. 134 f.; Sammes Pierre Bayle, S. 20 o. fl. St.; Sammes Phil. und Christenthum, S. 42 f.

¹⁰⁾ Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes, Vorwort, S. V. f.

¹¹⁾ Wischer, i Hallische Jahrbücher 1839, No. 63 S. 498.

som bestemmende Grund gaaer forud for Tilbedelsen, tillige som Theologie, i Skikkelse af en videnskabelig Organisme, træder ligeoverfor Philosophien. Nu er desuden Philosophien paa sin Side væsentligt Erkjendelse, og tilmed har den en betydelig Deel Erkjendelsesgjensande, f. Ex. Gud, Verden som Skabning, Mennesket efter dets sædelige og religiøse Side, tilfældes med Religionen og Theologien; der er da Mulighed for, at Religion og Philosophie, idet de udbrede sig paa samme Gebeet, kunne støde sammen og geraade i Strid. Endvidere var nu det Princip, af hvilket Religionen uledede sine Sætninger, den guddommelige Åbenbaring, medens Philosophiens Princip var den menneskelige Fornuft, og idet nu det Guddommelige og det Menneskelige ikke blot stilledes i et kvantitativt Forhold som Uendeligt og Endeligt; men den menneskelige Fornuft som frafalden og forværret udtrykkeligen stilledes i en kvalitativ Mod sætning mod Åbenbaringen, saa kunde det ikke seile, at hiin Mulighed til Strid mellem begge jo vilde blive til Virkelighed.

Længe varede det vel inden det kom saavidt, saalænge nemlig som Kirken endnu har Tænkningen som Embryo i sit Modersliv; men neppe var Barnet født, og neppe havde det faaet selvstændig Bevægelse og Mæle, før Spliden indtraadte. I Begyndelsen vilde nu Kirken som Moder bestandigt have Ret, naar de vare af ulige Mening, og i Vægringstilfælde foer den løs med ingenlunde moderlige Tugteller; fordi dens Gud havde sagt til Israæl: jeg er Herren, din Gud — maatte Bruno og Vanini bestige Baalet, da deres Eftertænken havde ført dem til at nægte dennes kirkelige Gud; fordi dens Josva havde befaleet Solen at standse, maatte Galilei gientkalde, da han meente at have indseet, at den af sig selv stod stille; og selv indenfor den evangeliske Kirke er ikke blot Cervetus's Baal, men ogsaa den ublodige, skjøndt ikke mindre rasende, Forfølgelse af ethvert friere tænkende Hoved, ligetil Midten af forrige Aarhundrede, en Fortsættelse af samme Afseer.

Dog endeligt vendte Bladet sig. Videnskaben blev forbitret over de saa længe fortsatte, voldsomme Indgreb i dens Rettigheder, og fra dens Gebeet paafølgte en bestandigt hæftigere Mod-

sætning mod Kirken; ja, den snue Gjende vidste snart at fere Rampen over paa dennes Grund, idet den drog en anseelig Deel af Theologerne som Rationalister over paa sit Parti, og ved deres Hjælp deels umiddelbart underkastede sig Modstanderens Terrain, deels idetmindste gjorde det afhængigt af sig. Troeslærdommene bleve, om end ei indenfra uddannede, saa dog udvortes tilstudsede og ofte søleligen lemlæstede ved den Wolfiste og Populær-Philosophien eller ved Criticismen; de vilde jo være Erkjendelser, og paa Erkjendelsens Gebeert vare efter hverandre hine Systemer blevne eneherfende. Vel gjorde Kirken den indtrængende Oplysning hver Gudsordsbred stridig; men Supranaturalismen, der fra Kirkens Side stillede sig mod Rationalismen, var allerede forud forraadt til denne ved den Smitte, der udgik fra den, og gjorde, at Supranaturalisten, efterat han længe nok havde kæmpet mod Rationalisten, bevidst eller ubevidst, mere eller mindre, selv blev til Rationalist.

Midt under disse for Kirken haablese Rampe var det, at der fra Philosophiens Leir — rigtignok ikke fra Tidøphilosophien, som den Gang laae i Strid med Religionen, men fra en Philosophie, der vel med Hensyn til sin Stiftelse tilhørte Fortiden, men dog med Hensyn til sin Virkeliggjærelse, sin Indgriben i Tiden var Fremtidens Philosophie (nu er denne Fremtid kommen) — forsaavidt fra et Standpunct over Partierne, led det Raab til den betrængte Tro: lod Theologerne længe nok græmme sig, naar Gritænkeren afbrænder de Etetter, de stille under Religionen; hvad i al Verden angaae Theologernes Hypothesser, Forklaringer og Beviser den Christne? for ham eksisterer Religionen nu engang, og han føler dens Sandhed, føler sig salig i den. Naar den Paralytiske fornemmer det velgjørende Slag af den electriske Funke, hvad bekymrer han sig da om, om Rollet eller Franklin, eller Ingen af begge har Ret ¹⁾?

¹⁾ Lössing, zu den Fragmenten eines Ungenannten, Werke, Donauschinger Ausgabe. VI. B. S. 274. Jfr. ogsaa Parablen. I. I. S. 471. Om man og ikke skulde være istand til at høre alle de Indvendinger, som Fornuftens har saa travlt med at gjøre mod Biblen, saa vil dog Religionen blive uforkjærrret og uforbitret i deres Hjærter,

Dette var en Berøttigelse for den Fromme; men ikke for Theologen. For at skaffe denne Sikkerhed udfordredes der, at Følelsen og den indre Erfaring ved en Pagt med de tilstødende Magter skulde afgrænses som neutral Grund, og navnligens stkes mod Philosophiens Overfald. I denne Betydning blev det Læssingske Ord, efterat den lange Krig havde faaet et saa uheldigt Udfald for Theologien, igjen optaget af en Mand, der var aandsbeslægtet med den, der havde udtalt det, og ham lykkedes det mod al Forventning, ved ogsaa at grunde Theologien paa den fromme Følelse, paany at forskaffe den Anselse som selvstændig Videnskab, selv blandt saadanne, der paa Erkjendelsens Gebeet anerkjendte Fornuftens og Philosophiens Supremat. Fromheden er hverken en Viden eller en Handling; men en Bestemmelse i Følelsen eller den umiddelbare Selvbevidsthed²⁾, og den theologiske Erkjendelse er ingen objectiv, umiddelbart paa Tingenes Væsen rettet, men en blot subjectiv, der er henvendt paa den indre Følelse og den forskjellige Maade, hvorpaa den er bestemt ved sit Forhold til det absolut Bestemmende. Herved bortfalder en Mængde Sætninger, der pleiede at give Philosophien Anledning til Strid mod Theologien: den Sætning f. Ex., at Gud afsender sine Engle for at vaage over de Fromme, blev nu ikke mere forsvaret i Dogmatiken, men kun det blev fastholdt, at vor fromme Følelse forsikrer os om Guds (hvordan nu forresten formidlede) allestedsnærværende Forsyn; om Maaden, hvorpaa Christus var avlet, blev ikke mere bestemt Noget, det var nok, at hans

der have opnaaet en indre Følelse af dens væsentlige Sandheder. Denne Følelse kalder Lessing S. 552: Christendommens ubestigelige Bærn. — At forøvrigt disse Lessingske Ytringer i Striden mod Gøtze høre til dem, der efter hans egen Tilfældighed (i et Brev til hans Broder, B. VIII., S. 618) ikke maae tages *dogmatikōs*, men kun *γυμναστικōs* (mod Gøtze har jeg nu ret sat mig i Positur, saa at han ikke kan komme mig tilhjups som Uchristelig. Sammenlæs. S. 618), derpaa har Weisse (die evang. Geschichte, II. B. S. 456 Anm.), fornyligt medrette gjort opmærksom mod de moderne Troende, der, som Twesten (Vorl. über d. luth. Glaubenslehre I B. S. 19 f.) pleie at regne Lessing ubetinget til deres Parti.

²⁾ Schleiermacher, der christliche Glaube, I B. S. 3.

oprindelige Frihed fra Synden fattes i samme Moment, som vi bleve os selv bevidste som Forløste fra den. Men om endog de dogmatiske Sætninger ikke henføre til Erkjendelsens Gebeet ifølge deres Rilde, saa gjøre de det dog ifølge deres Indhold og Udtryk, forsaavidtsom de udsige psykologiske, historiske o. dsl. Kjendsgjæringer, og der fremkommer da vistnok den Forbring, at de hverken maae stride mod Tænkningens formelle eller materielle Love, og at de ikke maae indvilde os i Riv med Videnskaben ²⁾. At dette overalt skulde lykkes, vilde man kunne forudsætte i det Tilfælde, at Talsen var om den religiøse Følelse i og for sig, og ligeledes om Erkjendelsen i dens Reenhed; de rene Ytringer af to Evner, der i Menneſteaanden ligge ved Siden af hinanden, vilde ligesaa lidet som diſe Evner ſelv, kunne komme i Strid med hinanden. Her derimod er der bestandigt kun Talsen om en empiriſt givne Religion, og ligeledes om et eller andet historiſt givet philoſophiſt System, og om begge maa man, i Analogie med alt Menneſkeligt, forudsætte, at de ogſaa indeholde urene Beſtanddele og ſelgeligen ved diſe kunne komme i Modſætning. Derfor vender ogſaa i dette Forhold mellem Philoſophie og Religion det Spørgſmaal tilbage: hvem ſkal nu beholde Ret? og Kampen begynder paany. F. Ex. juſt i Artikklen om Chriſti Perſon gjør Følelſetheologien vel Afſkald paa den overnaturlige Vølning, og opgiver herved en Poſt, ſom det rigtignok var umuligt at forſvare længere mod Philoſophien; men deſto faſtere holder den paa Forløſerens fuldkomne Uſyndighed, paa den historiſte Chriſtus's Urbilledlighed: — og ſeer den da ikke, at den herved atter maa komme i Forviklinger med Philoſophien, der kun kan fylde Kløften mellem Ideen og den enkelte Virkelighed ved ſelv at ſtyrte ſig deri ſom Offer?

Var nu i Ophværingens Lidsalder og paa dens Territorium den verdslige Videnskab's oprindelige ubetingede Afhængighed af Theologien gaaet over til et ligesaa ubetinget Herredømme over den; ſaa ender denne tredie Stilling med en uformidlet Dua-

²⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre, I B. S. 28, 3, S. 171. Jfr. hans første Sendebrev angaaende hans Troeslære, henimod Midten.

tieme; hver bliver ved sin Mening uden at anerkjende en høieste Vedgiftsmand, hvem Afgjørelsen i sidste Instant's kunde tilkomme⁴). Det Sande i denne Bestemmelse af det omhandlede Forhold var Aerkjendelsen af Religionen som et eiendommeligt Gebeet for den aandelige Virksomhed; det Sande i det tidligere Standpunct, dens Underordnelse under den philosophiske Videns som høieste Instant's; nu var det Opgaven at forene de tilbagelagte Standpuncters Sandheder. Denne Opgave var ved de forchristelige Religioner løst tidligere end ved den christelige, da Granskningen hist var mindre forundtagen. For længe siden havde man paa dette Gebeet ophørt med, som en intolerant Orthodorie og en overfladisk Oplysning havde gjort, at afstøje den gamle Verdens Religioner som Afgudstjeneste, Afstindighed og Overtro; for længe siden havde man her lært at adskille Billedet fra Ideen, Indholdet fra Formen, og af Gudsfabernes løse Indhylning udfundet en gebiegen Sandhedskjerne. Man lod Religionerne udsolde sig paa deres eiendommelige Grund, uden at gjøre Indsigelser; selv hævde man sig vel strax op paa det høiere Trin, som vor Tid indtager i religiøs og philosophisk Indsigt; men ikke for fra dette at erklære hine underordnede Standpuncter for falske og ugyldige, men for at glæde sig over de Spirer, som man i dem fandt til det, man troede at erkjende for Sandhed. Ogsaa for denne Betragtningssmaaade var Religionen, ligesom for den forrige, Følelse og Forestilling, der blev derfor indrømmet den ligesom en egen Huusholdning ved Siden af den rene philosophiske Erkjendelse; men Følelsen og Forestillingen udgjorde kun dens Form, dens Indhold var et aandeligt, et Tankeindhold, og derfor anerkjendte man Tænkning og Videns som besejrede til, i sidste Instant's at

⁴) Schleiermacher mener rigtignok, at juist det Forhold, hvori han stiller Religion og Theologie til Videnskaben, sikrest skal afstjære det forunderlige Spørgsmaal, om den samme Sætning kan være sand i Philosophien og falsk i Theologien, og omvendt (Glaubenslehre, I. B. S. 16. S. 117); men dette Spørgsmaal indtræder paa alle de Puncter i hans Troeslære, hvor hans dogmatiske Sætningers Overensstemmelse med Philosophien vel paastaas af ham, men ikke anerkjendes af Philosophien.

affige Kjendelsen over dens Sandhed og hine Formers Forhold til denne. Religionen — hed det nu, ogsaa med Hensyn paa den christelige, — er den Maade paa hvilken, og den Form under hvilken Sandheden kommer til alle, i forskjellig Grad danne, Menneffers Bevidsthed, men den videnskabelige Erkjendelse af Sandhed er en særegen Maade at blive sig denne bevidst paa, og ikke Alle, meget mere kun Faa, underkaste sig denne Besværlighed. Indholdet er det samme, men ligesom Homer siger om nogle Ting, at de have to Navne, det ene i Gudernes, det andet i de Daglyset stuende Menneffers Sprog, saaledes gives der ogsaa to Sprog for hiint Indhold; det ene er Følelsens, Forestillingens og den forstandige, i endelige Categorier og eenfaldige Abstractioner hjemmehørende Tænkning, det andet det concrete Begreb⁵⁾. Herved indtraadte den Vanskelighed, ved eet Indhold at stille det, der er Indhold som saadant, Tanke, fra det, der tilhører Forestillingen som saadan. De Indvendinger, man gjør mod Philosophien, have deres Grund i, at Philosophien afstreifer Formerne, der tilhøre Forestillingen. Den sædvanlige Tænkning har ingen Bevidsthed om denne Forskiel: fordi den har knyttet Sandheden til denne (Form-) Bestemmelse, mener den, at Indholdet overhovedet bliver borttaget⁶⁾.

Men er det da sandt, er det rigtigt efter selve den Philosophies Principer, fra hvilken denne Bestemmelse af Forholdet er udgaaet, at Indholdet er saa ligegyldigt mod Formen? Staae de virkelig i et saa udvortes Forhold til hinanden, at den ene Side kan blive uforandret, naar den anden forandres? Indholdet er jo dog, efter selve den Segelfe Logik, ikke den raae men den formede Materie⁷⁾; i den speculative Tænknings høiere

⁵⁾ Hegel; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Vorrede, S. XIX. i 3die Udgave. — Angaaende det samme Forhold maa man endvidere jevnføre følgende Steder: Encyclopädie S. 581. f. i 3die Udgave, S. 7 f. i første; Phänomenologie S. 170. ff. 398, Rechtsphilosophie, S. 342; Religionsphilosophie, I. B. S. 79. f.; Geschichte der Philosophie, III. B. S. 104. ff.; Vermischte Schriften, Werke, B. XVII. S. 283.

⁶⁾ Hegel: Religionsphilosophie, I. B. S. 80.

⁷⁾ Logik, II, S. 89.

Sphære erkjendes det Usande i Adskillelsen mellem Form og Indhold, det bliver klart, at det er den rene Form selv, som bliver til Indhold⁸⁾: saa at Indholdet ikke er Andet end det, at Formen slaaer over i Indholdet, og Formen ikke Andet end det, at Indholdet slaaer over i Formen⁹⁾. Rigtignok har Formen ogsaa en Side, med Hensyn til hvilken den er foranderlig, og lige gyldig mod Forandring, nemlig forsaavidt som den ikke er reflecteret i sig, er ligegyldig, ydre Form¹⁰⁾; men dette er kun dens ene, meest overfladiske Side; saa at det følger af sig selv, at man ingenlunde kan sige, at den hele Form er ligegyldig mod Indholdet, saa at dette kunde blive det samme, om endogsaa Formen total forandrede. Naar derfor Hegel usorbeholdent betegner den Forestillingens Form, i hvilken, ifølge hans Lære, Religionen har det absolute Indhold, som en underordnet, uadæqvæt; saa maa man spørge, om virkelig Indholdet, som absolut, kan være tilstede i en endelig Form, eller om det ikke meget snarere med selve denne Form bliver endeligt og ikke svarende til Ideen? Hegel gjør jo dog selv den Forskiel gjældende, om Fornuften i en Religion er expliceret, eller om den kun er tilstede dunkelt og som Grundlag¹¹⁾; det er den samme Forskiel, der i den hele Hegelske Philosophie spiller en saa betydelig Rolle som Forskiellen mellem Aufschseyn^{*)} og Anundfursichseyn^{**)}. Det anførte Forskiel gjorde Hegel med Hensyn paa den græske Religion, for at afgjøre, med hvad Ret de sildigere græske Philosopher omtydede deres Folkere-religions Myther til et speculativt og moralsk Indhold. Saameget er vist — bemærker han ved denne Leilighed — at den græske Religion indeholdt Fornuft; Aandens Substant er jo Fornuft, dens Frembringelse maa da være fornuftig. Men

8) Vermischte Schrifte. Werke, XVII. B. S. 115.

9) Encyclopädie, S. 140.

10) N. anf. St.

11) Philosophie der Geschichte, S. 342.

*) : Dvalitetens Væren som saadan, i Abstraction fra dens Forhold til sin Modsetning.

**) dens Væren som formidlet med sig selv gennem sin Modsetning, altsaa som udviklet.

en Fornuft, der ikke er expliceret, men kun ligger til Grund, mener han, er endnu ingen virkelig, og et speculativt og sædeligt Indhold, der er skjult i uadæqvate Former, er just endnu ikke tilstede som speculativt og sædeligt.

For idetmindste at unddrage den christelige Religion fra denne for Troen farlige Slutning, adskiller Hegel for et Dieblis dens Aag fra dens Søstres. Sandheden, siger han, kan paa mangen en sandfelig Maade vise sig for den umiddelbare Bevidsthed, thi Ideen er Gæt i Alt, almindelig Nødvendighed; Virkeligheden kan kun være Ideens Speil: Ideen kan derfor fremgaae for Bevidstheden af Alt, thi den er bestandigt i disse uendeligt mange Draaber, der gjenspeile Ideen. Ideen forestilles, ahnes i det Sædeforn, der tillige er Frugten, Træets sidste Bestemmelse; det deer i Jor og først ved denne Negation fremkommer Planten. En saadan Historie, Anstuelse, Tilsyneladelse, kan nu af Aanden høves til det Almindelige: Sædefornets og Solens Historie bliver da Symbolet for Ideen, men kun Symbol, det er Former, der efter deres egentlige Indhold, deres specifikke Qualitet, ikke svare til Ideen. Den Viden, som Lærningen knytter til dem, falder udenfor dem, Betydningen eksisterer ikke i dem som Betydning. Den Gjenstand, hvis Eksistens i og for sig er eet med Begrebet, er den aandelige Subjectivitet, Mennesket, han har Betydningen i sig selv, den falder ikke udenfor ham, han tyder Alt, veed Alt, han er ikke Symbol, hans Bevidsthed er væsentligt Historien selv, og det Aandeliges Historie er ikke i en Eksistens, der er uadækvat med Ideen¹²). D. v. s. (foraaaviddt ved de sidste Sætninger, ifølge Sammenhængen, Christendommen skal være betegnet i Forfjæl fra Hedensfabet — skiondt Skildringen vel, fra den ene Side betragtet, vilde kunne paa den græske Religion) i de hedenske Religioner svarer Formen ikke til det aandelige Indhold af den Grund, at den ikke er aandelig, men blot Naturform (ogsaa i den græske Religion er den mere taget fra Menneskets Naturside): den absolute Aands Proces anstues i Solens aarlige Bevægelse, i Sædefornets Hendsen og Spiren: Gjenstande og Udviklings-

¹²) Religionsphilosophie, II. B. S. 262. f. Jfr. I. B. S. 139.

rækker, i hvilke hiin aandelige Proces ikke i Virkeligheden er immanent som saadan; men hvori den kun er lagt ind ved en Forestilling, der er den et Gremmedt. Christendommen derimod anstuer hiin Proces i et Menneſtes, i Gudmenneſtet Christi Livslob, den bliver sig altsaa det aandelige Indhold bevidst i en Form, der selv er aandelig, forsaavidt svarende til sit Indhold, ja identift med det, ei blot Symbol, men Sagen selv; thi Menneſtet er jo just det Punct, hvor den absolute Mand i den heieſte Grad fuldender sin Proces. Den Slutning altsaa: er den Form, som et Indhold har antaget i en Religion, ikke svarende til Sagens Begreb, saa kan Indholdet heller ikke i denne Religion være virkelig gjort som absolut — ſeger Hegel at undvige ved den Bending, at han fremſtiller den chriſtelige Religions Form som identift med al Religions absolute Indhold. Men denne Udvei har han ikke blot forud afſtaaret sig derved, at han ganſke i Almindelighed tildekte Religionen, ſom den Form, i hvilken Sandheden er for alle Menneſter, altsaa for den ikkephiſophiſte Bevidsthed, Føleſens og Foreſtillingens Former, altsaa uadæquate og endelige Former, ſom væſentlige¹³⁾: beſuden ſælger han heller ikke videre denne Udvei, da hans ſpeculative Dyſſattelfesmaade just beſtaaer i, ved de enkelte chriſtelige Dogmer at befrie og udfondre deres Indhold fra en utilſvarende Form¹⁴⁾.

Fremſtaaer ſaaledes igjen det Spørgsmaal, om da nu, naar Religionen, ſom man har indrømmet, uden Undtagelſe har ſit Indhold i uadæquate Former, dette Indhold i ſaadanne Former kan være et absolut? om Hegel har Ret til, ſaa beſtemt at pro-

¹³⁾ Angaaende diſſe Formers Endelighed i Almindelighed jevnſøre man de ovenfor, Note 5, anførte Steder af Hegel.

¹⁴⁾ Man ſammenligne blot den Maade, hvorpaa Hegel taler om Dogmerne om Urtiſtanden, Syndefaldet, Arvesynden. Religionsphiſophie I. B. S. 190 ff. II B. S. 63 ff. S. 217. ff. Endvidere: Geſchichte d. Philoſophie III B. S. 106. Diſſe Former (ſom Arvesynden,) maae altsaa ikke føre os til at ville miſtkende Indholdet og ligefrem forlaſte det; men man ſkal erkende det gjennem dem. Dog maa man heller ikke faſtholde dem ſom absolute Former, og kæmpe for denne Stikkelfs Uforanderlighed, ſom engang en forſtenet Orthodoxie gjorde.

testere mod den Mistanke, at hans Philosophie, idet den træder i Forhold til den christelige Religion, skulde ville hjælpe dens Dogmer til deres Sandhed, og tilligemed deres Form ogsaa forandre deres Indhold ¹⁵⁾? saa bliver denne Ret benægtet af den venstre Side af den Philosophgeneration, til hvilken Hegel har givet Impulsen. Philosophien tør ikke, mener Frauensstädt, hvis den ellers ikke vil bedrage sig selv og Verden, give sig Mine af, at lade Religionens Indhold uantastet, og kun at ville hæve det til den adæquate Form ¹⁶⁾. Intet er ufrugtbarere, udraaber Daumer og mere uudstaaeligt for Oprigtigheden, end den Snak, ved hvilken man søger at undgaae Splid med Religiositeten, ja vover at beile til dens Gans og til Anerkjendelsen af, at Religionens og Philosophiens Indhold er det samme; idet man underlægger den religiøse Bevidstheds Forestillinger en Betydning, der ligger dem fjern, ja endog er dem modsat; og ikke vover uforbeholdent at udtale denne. Den nye Erkjendelse er vel ingen tom Oplysning, der blot negter det Positive i den christelige Religion; men med Anerkjendelse af og Afgtelse for dens store Ideer og Sandheder; maa den paa en bestemt Maade træde i Mod sætning til den, og ikke bære Sky for, at vise sig som noget Andet og Nyt ¹⁷⁾. Ogsaa efter Feuerbach bestaaer Philosophiens sande Formidling med Theologien ikke deri, at der bliver paavist Tanter, Fornuftsandheder, som liggende til Grund for Dogmatikens Forestillinger; Theologiens Dogmer ere virkelig ubegribelige, og det kan ikke være Philosophiens Opgave at paavise deres Sandhed; men ifkun deres Opvinding i Menneskets Væsen ¹⁸⁾.

Den Hegelske Religionsphilosophies Lære, at der kun finder en uvæsentlig Differenti Sted mellem Philosophien og den positive

¹⁵⁾ Religionsphilosophie, II. B. S. 288. Man har bebreidet Philosophien, at den stiller sig over Religionen, men det er aabenbart falsk; thi den har kun det samme og intet andet Indhold, den giver det kun Tankens Form; den stiller sig da kun over Troens Form, Indholdet bliver det samme.

¹⁶⁾ Die Menschwerdung Gottes. S. 139.

¹⁷⁾ Andeutung eines Systems speculativer Philosophie. S. 45. Jfr. ogsaa Blasche, philosophische Unsterblichkeitslehre, Fortalen.

¹⁸⁾ Darstellung u. s. f. der Leibnizischen Philosophie S. 134.

Religion, forsaavidtsom det samme Indhold, der her ligger for os i Følelsens og Forestillingens Form, hist kun høves til Begrebets Form, bliver paa dette Standpunct erklæret for falsk af den Grund, at den gjør det Uvæsentlige til det Væsentlige; men det Væsentlige til det Uvæsentlige. Phantaste og Gemyt constituere jo just Religionens Væsen, disse Formbestemmelser udgjøre just det Specifiske i dens Indhold, der er ikke sagt Noget derved, at man angiver det Absolute som det fælleds Indhold for Philosophien og Religionen; thi det Absolute er just ingenlunde som saadant Religionens Indhold (som absolut er det kun Indhold af Philosophien); men kun saaledes, som det er Gjenstand for Gemyt og Phantaste. Religionens og Theologiens Categorier er efter Feuerbach Relationen, Philosophiens Substantialiteten; Philosophien refererer alle Gjenstandes Gjenstand kun umiddelbart paa den selv, og først middelbart og indirect paa Mennesket, Theologien refererer den umiddelbart og udelukkende paa dette, i Theologien bevæger Solen (det Absolute) sig om Jorden, i Philosophien Jorden om Solen. Theologiens Standpunct er det praktiske, Philosophien tager sit Standpunct i *θεωρία* . Theoretisk forholder jeg mig objectivt, praktisk subjectivt, Philosophiens Fundament er saaledes Sagens Natur, Religionens og Theologiens Subjectets Trang, der danner sig en Gud som den behøver eller rettere onsker ham; Phantasten har, idet den ikke agter Fornuftens Indsigelser, rige Midler til at yde, hvad Gemyttet fordrer. For den upersonlige, almindelige Erkjendelsesvirksomhed er Gud Substant, Monade, Idee, hvor Mennesket forholder sig som personligt Væsen, der bliver Gud ogsaa bestemt som Person; Skabelsesacten, Forløsningen o. s. v. ere ikke fri-nødvendige Udviklinger af hans Væsen; men vilkaarligs-frie Beslutninger af hans Villie, Lovene for den menneskelige Handlen ere ikke Forhold, der udspringe af Sagens Natur, fædelige Categorier, der begrundes sig selv; men Befalinger af Herren, der ikke paahyder Noget fordi det er godt, da det meget mere først bliver godt fordi han erklærer det derfor ¹⁹⁾.

¹⁹⁾ Feuerbach Leibniz S. 120. ff.; Bayle, S. 32 o. fl. St.; Philosophie und Christenthum, S. IV. ff. 9. ff.

Denne Fremstilling kan man fra den ene Side byde velkommen som videre Udførelse og deelviis Berigtigelse af den Hegelske Anskuelse; som Berigtigelse, forsaavidt som den paaistaar Uadskilleligheden af Religionens Indhold fra dens Form; som videre Udførelse med Hensyn til den nyere Characteristik, Feuerbach giver af det religiøse Standpunct, og det gjør her ingen væsentlig Forskjel, at Hegel lader dens Form blive bestemt ved Forestillingen overhovedet, Feuerbach nærmere ved Phantasien. Men rigtignok, naar nu Sidstnævnte føler Gemyttet til Phantasien som det, der solliciterer og bestemmer dens Virksomhed, saa mener han dermed noget ganske Andet end det, man i den Hegelske Skole har kaldt den potentielle Fornuft, Fornuftinstinctet, der skulde kunne erkjendes i Religionens Organisme og i Dannelsen af dens Dogmer. Ved denne forstaaer man nemlig Mandens dunkle Drift til, saalænge den ikke er moden til den rene, farveløse Selvanskuelse, at skabe sig en Række af brogede Billeder, gjennem hvilke den ahnende føler sit Væsen. Som vi ovenfor anførte af Hegel, bliver Manden først Gjenstand for sig i en Osiris's en Persephones, og senere i en Kristus's Livsløb, førend den (hvad der jo ogsaa hos det enkelte Menneſte er det Senere) umiddelbart erkjender sig som Jeg = Jeg. Ved Gemyttet derimod, som han tilsammen med Phantasien lader udgjøre Religionens Væsen, forstaaer Feuerbach Sædet for Menneſtets endelige Trang og Ønsker, det egenraadige Hjerte, der gjerne vilde gjøre sin Lov til Verdens Lov, og finder tilstrækkelig Grund til at opstille Noget som Sandhed deri, at det behager det.

At nu, for det Første, Gemyttet er den Jordbund, af hvilken Religionen umiddelbart fremspirer, at dernæst denne Jordbund blandt Andet er svangret med Menneſtets sandfelige, endelige, reent subjective Ønsker og Trang, det kan ikke nægtes; men hvem kan paa den anden Side, uden at senderrive det menneſtelige Væsens Genhed, ville drage i Tvivl, at ikke ogsaa Fornuften, Intelligentens objective Virksomhed, stræer sin Sæd i denne Grund, og at selgeligen Religionen, der fremspirer af samme, har Andeel i begge Dele. Feuerbach bestemmer heller ikke ligefrem Religionen som et Product blot af den alogiske Side af

det menneskelige Væsen, han gjer kun Forskiel mellem det theoretiske og det practiske Forhold, og lader Religionen ubelukkende udgaae fra det sidste, Philosophien fra det første; men idet han nærmere bestemmer denne Forskiel saaledes, at det theoretiske Standpunct viser os Tingene saaledes som de ere i og for sig, uden at tage Hensyn til Gemyttets Lærv, det practiske saaledes som de ere for os, behage og tilfredsstille os, saa sætter han i Virkeligheden dette practiske Standpunct saa lavt, at vi ikke kunne anerkjende det for fornødt. Forestiller Religionen sig Gud, ikke som Tjener for vore Tilboieligheder, men som sædelig Magt, saa kan man rigtignok udlede dette alene af det practiske Standpunct (i Feuerbach's Betydning), der foretrækker en høiere og mere vedholdende Tilfredsstillelse for en lavere og forbigaaende; men, er ikke eo ipso Forestillingen om Gud kommet det theoretiske Rigtige, hans objective Væsen nærmere? Eller naar Feuerbach kalder Forestillingen om Underet en Hjertets Lov, der i Modsetning til den virkelige Verdenslov, ved Indbildningskraften giver sig Virkelighed som formeentlig ydre Factum²⁰⁾ har da Daub mindre Ret naar han udleder Interessens for det Miraculøse af Interessens for Friheden²¹⁾? Naar Jesus truer Stormen og stiller den med et Ord — skal da Sjælen i denne Mirakelhistorie kun være Menneſt-hjertets tomme Duffe, ligesaa let at kunne unddrage sig fra lignende Farer, eller jer det ikke meget mere Mandens Bevidsthed om at være ophøiet over Naturens Magter? Rigtig nok har den i en dobbelt Henseende ikke denne Bevidsthed i en reen, utilhyllet Form, idet den nemlig for det Første ikke forestiller sig Manden som ræumennesteligt, men som overmennesteligt Væsen, og for det Andet ikke seer sin Overmagt over Naturen som moralsk eller formidlet ved Kunstfærdighed, men som magisk: dog, hvo seer ikke alligevel en Ahnelse om denne Bevidsthed skinne igjennem, og hvo kan søle sig tilfredsstillet ved hiin lave Forklaring?

²⁰⁾ Philosophie und Christenthum. S. VII.

²¹⁾ J. Bauer's Zeitschrift f. specul. Theol. 1, 2. S. 110.

Skulde det være væsentligt for det religiøse Standpunkt, end at fremstille os Gud og det Gudsdommelige subjectivt, uden at Hensyn til deres virkelige Væsen, saa var hermed sat en saadan Splid mellem begge Standpuncter, at man aldrig vilde kunne komme ud over den. Denne Consequents har man virkelig ogsaa fornyligt, og det fra Philosophiens Gebeet, ikke taget i Betænkning at ublede og udtale. Philosophien — klager Frøen — sender mig i Armene paa Troen; men denne kaster mig igjen i Armene paa Philosophien, og denne flynger mig tilbage i Troens Arme: saaledes er min Vand en Vold for disse to store Magter²²⁾. En Progres i det Uendelige, som man seer; kun maa man undre sig over, at Forfatteren her vil udgive den for et uundgaeligt Eidskr, da han dog selv paa et andet Sted har paavist den Feil, der bestandig ligger til Grund for den, hvor den findes; nemlig, at man af to Væstelses, der væsentligen høre sammen, afvekslende sætter snart den ene, snart den anden²³⁾.

Der ligger en stjern Humanitet i den Højestte Anskuelse, at bestemme Religionen som den Form, i hvilken Sandheden er for alle Mennesker: bliver den end, ogsaa hvad Indholdet angaar, ikke ufordunklet ved denne Form, saa er det dog selv i denne Brydning dens Straaler, der udgyde sig over Alle; naar Religionerne og Kirkerne saa ofte have stridt om Skallerne, saa var det dog Skallerne om Sandhedens Rigerne; Menneskeheden var i sin dunkle Drift sig fædse den rette Vej bevist. Efter den modsatte Anskuelse vilde Sandheden kun være at finde hos Philosophien, og navnlig vilde Religionens og Kirkehistorien igjen forvandles til en Historie om de menneskelige Daarstaber. Hvorledes en tilfredsstillende filosofisk Anskuelse af Historien er mulig fra dette Standpunkt, er ikke at indsee.

Saa lidet begrundet derfor den Paastand er, som Hegel gjorde, at Indholdet af Religionen og Philosophien (i de Dele

²²⁾ Die Menschwerdung Gottes. S. 141.

²³⁾ Ueber die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. S. 136.

af denne, der komme i Berøring med Religionen) skulde være identiff; saa vist den Forestillingens, Gemyttets og Phantasiens Form, der er væsentlig for Religionen som saadan, ogsaa afficerer Indholdet, og gjør det til et andet, usfuldkomnere, end det ved den rene Fornuft frembragte philosophiske Indhold: saa vist er det dog — ei blot i Almindelighed den samme menneskelige Natur, men nærmere dens Drift til Selverkjendelse, dens Fornuft, der ogsaa behersker Forestillingens Virksomhed, og gennem Religionsnærnes opadstigende Række fører den stedse nærmere til Sandheden.

At det nu forresten er tilladt, at anstille en gennemført Sammenligning mellem Religionens og Philosophiens Lærdomme (forsaavidt denne sidste er Ethik og metaphysisk Lære om det Absolute), og i det Enkelte at paavise, hvilke Begreber Philosophien sætter ifødetfor de religiøse Forestillinger; det er allerede indlysende deraf, at hine Begreber ere istand til, i Philosophens Sind at træde ifødetfor de religiøse Forestillinger. Den i Sandhed Philosopherende yder hans System af philosophiske Overbeviisninger om det Absolutes Væsen og dets Forhold til det Endelige, om Naturen og Menneskets Bestemmelse o. s. v. ganske den samme inderligste og hans Væsen i Enhed med det selv fuldkommen bringende Tilfredsstillelse, som Indbegrebet af christelige Troes sandheder yder den Troende. Religion og Philosophie fyldestgjøre den samme, Aandens heieste, Trang: at komme paa det Rene med sig selv, at indsee Samklangen mellem sin endelige Virkelighed og sit absolute Væsen; kun med den Forskjel, at Religionen her søger sig med Gelelser og Forestillinger, til hvis Fremkaldelse og Udtalelse den behøver en særegen Kred af Fremstillinger og Øvelser; hvoriimod. Philosophien ogsaa senderriver dette sidste Eler, og trænger frem til Anskuelsen af Sagen selv, til Begrebet. Just heraf maa man forklare den Forskjel i Omfang mellem Religion og Philosophie, at den sidste er nødt til at indlade sig paa en Mængde af Gjenstande, f. Ex. Logik, Naturvidenskab o. dsl., med hvilke Religionen ikke giver sig af. Idet nemlig Philosophien vil være begribende Erkjendelse, saa maa den, for paa sin Maade at komme til det Absolute, der ogsaa er dens sidste Maal,

tænkende gennemløbe alle de Formidlinger, gennem hvilke det guddommelige Liv bevæger sig; medens Religionen, der ikke vil begribe, men kun føle og forestille sig, overspringer disse Mellemtrin, og sølgelig kun bekymrer sig om det guddommelige Væsens Forhold til Mennesket og maaskee desuden til Menneskelivets Stueplads i det Hele: en snævrere Kreds, til hvilken ogsaa Philosophien, naar den indblader sig paa en Sammenligning med Dogmerne, maa indskrænke sig, idet den i en saadan Fremstilling stiltiende forudsætter de Mellemled, der ere den eendommelige.

Men om nu Sammenligningen mellem Troeslærdommene og de tilsvarende philosophiske Sætninger tillige skulde udele disse af hine, er et andet Spørgsmaal. Vilde man dernæst sige, at de philosophiske Lærdomme ere fremgaaende af de kirkelige Dogmer som rene Udviklinger indenfra, uden fremmed, ydre Indflydelse, saa vilde en saadan Afledning rigtignok stride mod Erfaringen, der viser, at det har været de mangfoldigste Indvirkninger af Physik, Geographie, Astronomie o. s. v. der lidt efter lidt have bragt de bibelske og kirkelige Forestillinger om Himmel og Jord, Gud og Skabning o. s. v. i den Skikkelse, i hvilken de foresendes i vor Tids philosophisk dannede Bevidsthed. Derimod indseer jeg ikke, hvad man med Grund kunde have at indvende mod den omtalte Afledning, naar den kun opfatter den religiøse Forestilling som en Factor ved Siden af andre, og gjør sig det til Opgave at vise, hvorledes den kirkelige Maade at løse de betegnede Opgaver paa; ikke mere er tilfredsstillende, og hvilken anden der maa træde i dens Sted.

At denne philosophiske Forsøuing af Manden med den selv yder Philosophen den samme høieste Tilfredsstillelse for Gemyt og Hjerte, som den religiøse yder den Troende, er allerede bemærket, Spørgsmaalet bliver nu kun, om dens Resultater ogsaa kunne blive levende i den, i hvem de ikke ere philosophisk formidlede, d. v. s. om Indholdet af den philosophiske Verdensanskuelse kan blive Gællebsgods for alle Dele af det menneskelige Selskab, eller om de ikke videnskabeligt dannede Led af samme for bestandigt blive henvisne til den positive Kirkelære? — Dog det vilde være en uendelig Undersøgelse, og vi kunne her saame-

get besklettere omgaae den, som en Bearbejdelse af Dogmatiken, som den, vi her ville give, ikke er mindre uundgaeligt nødvendig enten den nu skal være skrevet for en tilkommende Kirke af Fornuftstroende, eller kun for den nu eksisterende og den fremtidige Menighed af Vidende.

§. 3.

De forskjellige Maader, paa hvilke den nyere Philosophie har opfattet Christendommen.

Naar Talen i det Foregaaende var om Philosophiens Forhold til Religionen overhovedet, og om Christendommen kun i dens almindelige Egenkab som Religion, saa maae vi nu fæste Blikket paa det specifikke Indhold, hvorved den bliver denne bestemte Religion, og paa den Stilling, som vor Tids Philosophie ifølge sit specifikke Indhold og Princip, indtager til dette Indhold.

At den strengt orthodoxe Hegelske Skole opfatter Christendommen som den Religion, der lærer Genheden af det Guddommelige og Menneftelige, er bekjendt ¹⁾. Saaledes udtalte ogsaa Hegel selv helst dens Væsen ²⁾, og just paa denne Bestemmelse beroede jo Muligheden til, at bringe Samklang mellem den og en Philosophie, der idetmindste har den Side tilfælleds med Pantheismen, at den begriber Naturens og Historiens Processer som Udviklinger af guddommelige Kræfter, Menneftet altsaa i høieste Betydning som den aabenbarede Gud. Det guddommelige Væsens Menneftevordelse, eller det, at det væsentligt og umiddelbart har Selvbevidsthedens Form, er efter Hegel Grundtanken i den kristelige Religion ³⁾. Christendommens Grundidee er Ideen om

¹⁾ f. Ex. af Marheineke: Grundlehren der christlichen Dogmatik, S. 44; af Rosenkranz: Encyclopädie der theologischen Wissenschaften. S. 147.

²⁾ Jfr. Steudern: Phänomenologie, S. 370. Religionsphilosophie II. S. 219. Geschichte der Philosophie. III. S. 114, 145. Philosophie der Geschichte, S. 339; Ästhetik, II. 142 f.

³⁾ Phänomenologie, S. 569.

Forsoningen 3: om Ophævelsen af Intellectualverdenens og Sandseverdenens Hiinsides og Dennesides, Erkjendelsen af Mennesket som efter dets Væsen aandeligt og guddommeligt, og Virkeliggjørelsen af denne Mulighed ved den frie Ophævelse af Naturligheden, Bevidstheden om og den virksomme Udformen af Himmelen paa Jorden 4): den hedder den aabenbarede Religion fordi Aanden i den er kommet til Bevidsthed om sit sande Væsen, som just er at være Aand, absolut Subject, i sine Accidenter i sig reflekteret Substant 5). Christendommen vilde da være den samme — om ei Pantheisme, saa dog — Monisme, som den Hegelske Philosophie.

I den fuldstændigste Modsatning hertil sætter den Skole, der ovenfor drev paa en skarpere Adskillelse mellem Philosophien og Religionen overhovedet, det Characteristiske for den christelige Verden i Dualismen 6), Christendommens Princip bestemmer den som Guds abstracte Transcendents i Modsatning til Philosophiens Princip, Immanenten 7); den christelige Verdensanskuelse som den gjennemførte Hiinsidighedsmetaphysik stilles ligeoverfor den nyere Speculations Dennesidigheds lære 8). Naar den Hegelske Opfattelse væsentligen støtter sig paa den Eenhed, hvori det Guddommelige og Menneskelige gaar op i Christi Person, saa kan den modsatte beraabe sig derpaa, at Gud holdes ude fra Verden som fra et Værk, der staaer udenfor ham og ved hans Villie er draget frem af Intet, samt paa Antagonismen mellem guddommelige og dæmoniske Kræfter i Menneskehedens Historie, paa den Modsatning mellem dette og hiint Liv, der lægger al sand Realitet over i dette sidste, ja paa den Adskillelse, som i Gudmennesket selv fastholdes mellem det Menneskelige og det Guddommelige, der opfattes som en særegen Natur og Substant, der paa en ydre Maade er føiet til hiint.

4) Gesch. d. Philosophie. III. S. 100 ff.

5) Phänomenol. p. anf. St. og Religionsphil. II. S. 152 ff.

6) Feuerbach, Pierre Bayle, S. 1. Georgii: Hallische Jahrbücher, 1839, No. 89, S. 708 f.

7) Frauenstädt: Menschwerdung Gottes, S. 138; ifr. Georgii p. anf. St.

8) Georgii p. anf. St.

Denne Engisme i Christendommen har Segel ingenlunde overseet, saa meget den end synes at staae i Modsigelse til hans forhen omtalte Opfattelse af samme. Han afhandler den christelige Verden i Middelalderen, i Modserning til den antike og moderne Tid, som den for sig fremmede Aands Verden⁹⁾; den nye Religion — fortæller han — har afstilt Verdensanskuelsen i to Verdener, den intellectuelle og den timelige; i to Riger, det aandelige og det verdslige, Paven og Keiseren; saaledes at hiint tilslige som Kirke var umiddelbart nærværende i simpel Virkelighed; men dette, saavel som ydre Natur, som og som Bevidsthedens eiendommelige Selv, ikke havde Sandhed og Værd i sig, men kun som hiinsidigt; den intelligible Verden — bemærker han træsfende — har altsaa i Menneskets Forestilling besættet sig som Virkelighed paa samme Maade, som et fjernt liggende Land, der bliver forestillet ligesaa virkeligt som det, vi see befolket, beboet, men kun synes ligesom at være skjult ved et høit Vjerg¹⁰⁾. Og ikke blot den catholske Middelalders Christendom opfatter Segel som dualistisk; men den christelige Religion overhovedet, saaledes som den er tilføede som Menighedens Tro udenfor Philosophien. Den guddommelige Idee træder ligeoverfor Menighedens Bevidsthed som et Andet, hvilket den forestiller sig, dens absolute Indhold flyder i Forestillingen ud, deels i et Hiinsides, en hiinsidig Himmel, deels i en Fortid, deels i en Fremtid; Menighedens egen Forsoning indtræder i dens Bevidsthed som et Gjærntliggende i den fjerne Fremtid (de Deds Opstandelse, den evige Salighed); ligesom den Forsoning, som det andet Selv (Christus) fuldbragte, viser sig i den fjerne Fortid¹¹⁾. Den moderne Tids og Philosophies Aand derimod finder sin Interesse i det Nærværende, den er i Sandhed forsonet med Verden, ei blot abstract, hiinsides, i den tomme Tanke, ved den yderste Dag, ved Verdens Forklarelse

⁹⁾ 3 Phänomenologien.

¹⁰⁾ Geschichte d. Philosophie III. 119. Hermed kan man sammenligne, hvad Feuerbach siger om Scholastikerne, Bayle. S. 224.

¹¹⁾ Religionsphilosophie II. S. 276. Phänomenologie. S. 502.

d. v. s. naar den ikke er mere; den er det at gøre om Verden, ikke som tilintetgjort, men som virkelig ¹²⁾).

Hvorledes bringer nu Hegel denne Auerkjendelse af en Dualisme i Christendommen i Samklang med sin ovennævnte Bestemmelse af samme som den Religion, i hvilken det Guddommelige er i Enhed med det Mennefselige og Modsetningen mellem Her og Hidsset er ophævet? Forestillingens Form er det Forvridende, idet det er den væsentligt, at anskue det Almindelige som særskilt og sandeligt enkelt, det Intelligible som stæet i Tiden, at stille det paa en ubvortes Maade ved Siden af hinanden, der skulde opfattes som værende i hinanden, saaledes at det Gue gif ud over det Andet; og følgerigen at sætte Spliden mellem det Siinsidige og Dennesidige idet den ophæver den. Saalænge den christelige Bevidsthed kun er forestillende, ved den ikke Mennefsket, men eet Mennefske, ikke den almindelige eller al Selvbevidsthed, men en enkelt Selvbevidsthed, som det nærværende Absolue; men netop herved træder dette, som et udelukkende Andet, lige overfor alle de øvrige Enkelte; ude af Stand til at gennemtrænge den nærværende Phænomenernes Verden med sin Idee om en guddommelig Verden, henseatter den denne i en Region over hiin, og venter af Fremtiden, at den skal fremtræde i Phænomenet ¹³⁾

¹²⁾ Geschichte der Philosophie III. S. 212. Jfr. det for dette Punct classiske Sted af Fortalen til Phänomenologien S. 8. "Forhen havde de (Mennefsene) en Himmel, udfæstet med en vildtøstlig Rigmom af Tanker og Billeder. Alt det Værende havde kun sin Bestydning i den Lystraad, ved hvilken det var knyttet til Himmelen; ifølgelig at dvæle ved det Nærværende gled Bliffet langs denne ud over det, op til det guddommelige Væsen, til et, saa at sige, hiinsidigt Nærværende. Mandens Die maatte med Tvang rettes paa det Jordiske og fastholdes ved det, og der har behøvedes lang Tid til, at arbejde den Klarhed, som kun det Overjordiske havde, ind i den Sløvhed og Forvirretthed, hvori Sandfen for det Dennesidige var hensunken, og at gøre Opmærksomheden paa det Nærværende som saadant, hvilken man kaldte Erfaring, interessant og gældende. Nu synes det Modsatte at være fornødent" o. s. v.

¹³⁾ See Hegels Phänomenologie, S. 160 ff., 401, 573 ff.; Gesch. d. Philos. III. S. 7, 104, 117.

Naagtet altsaa Christendommen paa alle Puncter af sin Omkreds viser sig som dualistisk (i den udviklede Betydning), saa kan den dog, paa Grund af det ene Middelpunct, i hvilket de ellers adskilte Eider ere forenede — Gudmenneskets Person — betegnes som den Religion, i hvilken det Guddommelige er i Enhed med det Menneftelige: forsaavidt som dette Middelpunct, hvor det Guddommelige flaaer ind i det Menneftelige og smelter sammen med dette, er det Aye, som Christendommen bragte, medens Dualismen i den kun var den Forudsætning, som bædes den af den Jordbund, hvora den fremspirede, hiin Eids palæstinensiske og alexandriniske Jødedom. Men hvad om nu selv ikke i dette det christelige Trøessystems Middelpunct den tilstræbte Forening virkelig var fuldbåret? Og den synes ikke at være det, idet mindste ikke efter den omtalte Philosophies Forbringer. Denne forlanger nemlig, at den guddommelige og den menneftelige Aand ikke maa begribes som en dobbelt, men kun som een Væsenhed: medens i Kristus, ifølge Bibel og Kirkelære, begge Naturer, som to i og for sig forskellige, kun holdes sammen ved hans Personligheds Baand. Allerede i det Aye Testamente træder det Guddommelige, for at danne Jesu Person, paa en udvortes Maade til det Menneftelige som den Moderen befrugtende Gudsbaand, eller som den sig incarnerende *lóyos*; og endnu omhyggeligere er der tidligere i Kirken, i Ualegnug af de monophysitiske og monothetiske Stridigheder, blevet draget Grændse mellem det Guddommelige og det Menneftelige i Christi Person. Alligevel løbe i den bibelsk-kirkelige Være begge Naturer sammen i een Selvbevidsthed; det er kun eet og samme Jeg, der veed sig som Guds og Mennefteseen, og i dette heieste Punct er al Adskillelse ophævet¹⁴). Naar derfor Bibelen og Kirken tale om Christi Værk og hans Tilstande, saa stille de ikke mere Naturerne fra hinanden, men

¹⁴) Jfr. Blasche: Philosophie der Offenbarung, S. 77: I den strengt orthodoxe Lære findes de meest modstridende Elementer paa en voldsom Maade sammenpressede. — Paa den ene Side den høieste Adskillelse mellem Gud og Mennefteseheden, paa den anden en kun ved Almagt bevirket Forening af de absolut adskilte Elementer.

tilskrive ligesaa vel Guds Sou Døden, som Christus Verdenssalvelse.

Ifølge heraf er det lige eensidigt, enten man i Christendommen kun vil see Enheden af begge Naturen og Verdenen, eller kun deres Adskillelse. At den er langt fjernet fra den nyere Speculations Monisme, det er indlysende af dens hele Construction, i hvilken begge Sidernes Enhedspunct endog let kan forsvinde i det Umærkelige; desuagtet er det dog just dette forsvindende Punct, som den har at takke for sin verdenshistoriske Magt. Thi Dualismen mellem det Guddommelige og det Menneskelige, den intelligible og den sandfelige, denne og den tilkomnende Verden, var længe før Christenommen paa det Skarpeste uddannet mellem de palæstinensiske og alexandriniske Jøder, uden at der i samme havde været en Kraft at finde til Verdens religiøse Gjenfødelse: meget mere var kun Overspændthed og Trælseløshed dens Frugter. Først den i Christi Person fuldbyrdede Forbindelse af begge Sider skabte et nyt aandeligt Liv. — Dog, efter at vi have sat de to Ansættelser, som ere herskende i Nutidens Speculation, ud fra hinanden, maae vi i Røsthed foresætte vor egen.

Den gamle Hebraïsmus havde vel i Skarp Soudring stillet det Guddommelige ligeoverfor det Menneskelige og Naturlige; al denne syulige Verdens Realitet laae i dens usyulige Ophav, paa hans Bud var den blevet til, kun et Vink af ham behøvedes der til at forandre dens Orden, heelt eller deelviis at styre den tilbage i Intet; Mennesket isærdeleshed havde Loven for sin Handlen som aabenbaret af Gud, og det tilkom kun det, med Opgivelsen af al Selvstændighed, som Jehovas Slave at rette sig efter den. Men paa den anden Side var Hebraïsmen dog tillige blevet et Deunesidighedens System. Den fattedes Løven om U dødeligheden, al Realitet var henlagt i den nærværende Tilværelse, hiinsides Døden ventedes kun et krasiløst Styggeliv. Præstefolkets Sikkerhed for dets Gjender eller Seier over samme, blomstrende Velstand i Statens Indre, et langt Liv og en riig Velsegnelse med Børn for den retfærdige Israelit, det var de Goder, i hvilke man fandt den høieste Tilfredsstillelse. Og med

det tilkommende. Hiinsides manglede ogsaa det nærværende, idets mindste forsaavidt som den overjordiske Verden ikke i den tidligste Tid saaledes som sildigere var befolket med Elarer af høiere Aander. Men Tilfredsstillelsen i det Dennesidige, der opfattedes paa en saa udvortes Maade, holdt ikke Stand. Den theocratiske Stat leed under indvortes Spaltninger, Jehovatienersten under bestandig Besmættelse, og udenfra stormede stadigt nye og mere og mere vældige Fjender frem, og begge Rigerne laae, efter hinanden, under for deres Ansald. Ogsaa med den Enkelte vilde den postulerede Proportion mellem Retfærdighed og sandelig Lyksalighed ikke ret komme ud; en Asaph var nær ved at snuble, en Hiob trættedes med Gud. Fra det Nærværende, der havde mistet al Tilløftelse og alt Indhold, flygtede Gemyttet over — endnu ikke i en himmelsk, men først i en jordisk Fremtid. De messianske Forhaabninger våagnede. Jehova selv vil gjenoprette Theocratiet saaledes som han har grundet det ved Moses, og under en Villing af hans Yndling, David, vil en gylde Tid lykfsaliggjøre den rene Rest af det besmittede Folk, der er bleven reddet fra Nutidens Trængsler.

Swad der allerede var begyndt før Grilet, blev under og efter samme, som Følge af chaldæisk og sildigere af persisk Indflydelse, videre udført i større Stil. Det nærværende, saa at sige over os eksisterende, Hiinsides, blev uddannet til et i sig afsluttet og i mangfoldige Led organiseret Aanderige, der nu stod over den jordiske Verden som dens Sandhed og Forbillede. Folkeslagene og de Enkelte fik nu Skytsengle, og ligeoverfor dem stod Satan, som Folkets Modstander og de Frommes Anklager. Denne herligere Opladelse af den himmelske Verden kunde ikke blive uden Indflydelse paa den forventede bedre Fremtid. Messias blev et høiere, fra Guds himmelske Omgivelse udgaende Væsen, med hans Natur omformedes ogsaa hans Virksomhed til en overnaturlig, og den persiske Forestilling om de Dødes Opvækkelse knyttede sig passende hertil, og sikrede den Fremtid, der var bød i den utilfredsstillende Nutid, Andeel og Erstatning i Fremtiden.

Paa dette Udviklingspunct var den jødiske Verdensanskuelse modnet til at indgaae en Forening med den pythagoræist-platoniske, og efter Alexanders Erobringer og Colonicanlæg funde det ikke fattes paa ydre Leilighed. Den jødiske Himmel sammensmeltede med den platoniske Idealverden, Englene bleve Ideer, Ideerne Engle, den utilfredsstillende Nutid, i hvilken tilsidst ogsaa Romerne smedde den enhver fri Bevægelse af Folkeindividerne i Jernlænker, og sendertraadte enhver Glæde, blev til et Straffeophold for falodne Aander; det Afkald paa Nydelse, som en haard Virkeligheds Evang ubensfra havde paalagt, blev ombannet til religiøs Pligt, til Afkese og derved til en høiere Tilfredsstillelse; men i Haabet hævede sig over og hiinsides den forventede jordiske Lyksalighedsperiode et endnu høiere Maal: Udsigten til Aandernes fuldkomne Befrielse fra alt besmittende og nedtrygende Vedhæng af det jordiske Stof. Dette var i Alexandrien de filosofiserende Jødernes Lære, dette var Grundsætninger for et Selskab, som, under Navn af det esseniske, paa Jesu Tid var udbredt ogsaa i Palæstina.

Den Jordbund, af hvilken Christendommen umiddelbart fremvokse, maa man tænke sig som en saadan, i hvilken det palæstinensist-jødiske og det alexandriniske Element havde neutraliseret sig. Naar man vil udele Christendommen, maa man ikke, som flere Forskere igjen i den nyeste Tid have gjort, gaae for langt over til den alexandrinist-esseniske Side. Forsaavidt vi med Sikkerhed kunne see af det Nye Testamente, var Jesu og Apostlenes Livsanskuelse langt fjernet fra denne Retnings sygelige Spiritualisme. Mod Deberens mærke Afkese, hans Fasten og Wanddriften satte Jesus som sit Princip den muntre Nydelse af de jordiske Glæder (var den en Gæfener, eller i Overensstemmelse med de philoniske Anskuelser, hvorm Folk paa Grund af hans Frihed i Nydelsen udfjældte for en ἀνταποδοσις πατρὸς καὶ διωνορίας? Mt. XI, 29); i hans Naturbetragtning, i den lette Maade, hvorpaa han tog sig dette Livs Bekymringer, — intetsteds viser den alexandriniske Lære sig som en mærk Baggrund. Vel er der ogsaa i hans Opfattelse en spændt Mod sætning mellem denne og hiin Verden, og al Realitet er lagt over i det Hiinsidige; men det

er ingenlunde en specifikt alexandrinist Forestillingemaade, og Læren om Egemernes Opstandelse, ved hvilken Formen af dette Hiinsides blev bestemt, strider endogsaar mod hiin Retnings Spiritualisme, skjøndt der i *λογυολοι* (Luc. XX, 36) kunde findes Spor til dens idealiserende Indflydelse. Tydeligere synes et saadant Spor at vise sig i Antipathien mod Rigdom (Mt. XIX, 21 ff. Jac. V, 1 ff.) og i den uhebræiske Hæiagtelse for det ugifte Liv hos Jesus selv (Mt. XIX, 12), ligesom senere hos Paulus (1. Cor. VII, 32 ff.); og den eiendommelige Form i Modsætningen mellem det Hiinsidige og det Dennesidige, som f. Ex. fremtræder i Indledningen til Bjergprædiken efter Lucas's Recension, og i Parabeln om den rige Mand — at der nemlig til Lidelserne i denne Verden svarer en ligesaastor Glæde i hiin, og omvendt — er beslægtet med en sildigere Anskuelse hos de christelige Ebioniter, der jo, som bekjendt, sandsynligst ubledes af Gæsenismen.

Det Eiendommelige, som Christendommen opstiller paa den givne Grund var nu Følgende: Messias, dette overmenneskelige Væsen, er allerede kommet som et Menneske, der er arvet ved den hellige Mand, eller som Guds Ord, der er blevet Kied. Men istedetfor ved sin egen Magt og ved Guds vidunderlige Hjælp strax at befrie Israel, og underlægge det de øvrige Folkesslag, istedetfor at aabne den nye Tidsalder med de Dødes Opvækkelse, har han først aflagt sin høiere Magt, for dels ved sædelig-religiøs Belæring, bekræftet ved Mirakler, at gjere sine Landsmænd værdige til at indtræde i Messiasriget, dels ved frivilligt overtagen Lidelse og Død forud at afhæde deres Synder, dels ved dertil bestillede Udsendinge at lade den messianske Tids Frembrud forkynde ogsaa for de øvrige Folkesslag paa Jorden. Endelig har han da, efter halv Fuldbendelse af sit messianske Verk, draget sig tilbage fra Menneskeverdenen til Gud, for, naar først Indbydelsen til Deeltagelse i hans Rige, samt den hellige Mand's Gave, er udgaaet til Alle, at vende tilbage i fuld messiansk Magt og Majestæt, for at afslutte den gamle Verden med en almindelig Dom, og giennem de meest indgribende Naturrevolutioner at

aabne den nye Tid, en usorgjængelig Ealigheds Tid, for sine troende Tilhængere.

Herved var den gudforladte Verdens Længsel deels stillet, deels vedbleven. Gud var aabenbaret i Rjedet, men enkelte Prøver fraregnede, havde han endnu afholdt sig fra den fulde Brug af sin Guddomskraft, og ved Forsælgelser og Lidelser af enhver Art havde han maattet erfare, at Livet i denne Verden var en Tilværelse, der var uadækvat til det Guddommelige; de Troende havde han vel befriet fra deres Synders Byrde, og udgydt sin Aand over dem, men denne kunde, i Forbindelsen med deres sorgjængelige og syndige Rjød, ikke medføre en tilfredsstillende Tilstand; men kun være et foreløbigt Pant paa den tilkommende Herlighed.

At denne christelige Forening af det Menneftelige og det Guddommelige var en sandere end den, der var at finde i tidligere Religioner, lader sig ikke benægte. Med Hensyn til den gammelhebræiske Religion behøver det aldeles ingen videre Udvikling. Om den græske bemærker Hegel medrette — hvad der i endnu videre Omfang gjælder om de hedenske Religioner — at den paa cengang var forlidet og formeget anthropomorphistisk: formeget, idet umiddelbart menneftelige Egenskaber, Drifter og Handlinger optoges i det Guddommelige; forlidet, fordi Menneftet ikke som virkeligt Mennefte, men kun som hiinsidig Phantasieffikkelse var den sande Gud¹⁵⁾. Eigesaalidet er i den senere jødiske Forestillingsmaade indeholdt en sand Forening af begge Sider: Daniels Messias er et himmelsk Væsen, der blot har Effikkelse af en Menneftesen, ligesom Philo lader de omvendte Israelliter seres tilbage fra deres Udspredelse til det hellige Land *προς τινος θειοτερας ή κατα φυνιν ανθρωπινης οφως, αδηλον μιν εταροις, μονοις δε τοις ανασχωμενοις εμφανες*¹⁶⁾ — maastee *λογος*. Overhovedet gif det jødiske Messiasbillede, der hos de ældre Propheter holdtes mere, saa at sige, ebionitisk, i den senere Tid bestandigt mere over i det Doketiske; hvorimod nu i den christe-

¹⁵⁾ Gesch. d. Philof. III. S. 115.

¹⁶⁾ De execrationibus p. 936.

lige Anskuelse den samme Person, der vidste sig som Gudsøsen, *λογος*, leed Smerte og Død som Menneske. Ligeledes fælte de Troende, som allerede Profeterne havde forjættet, den hellige Aand i sig, dens Vidnesbyrd forbandt sig med deres Aands Vidnesbyrd for at forsikre dem om Eenslighedsforholdet til Gud (Rom VIII. 16), ved den udforskede de Guddommens Dybder (1 Cor. II, 10): men ligesom *λογος*, saaledes var ogsaa *πνευμα* en Substant, der væsentligt var forskjellig fra den menneskelige Aand, og udenfra forbandt sig med den; mellem Kristus og de Troende vedblev der at være den Forskjel, at han oprindeligt var et guddommeligt Væsen, de blot deelagtige i det Guddommelige; og de Troendes Forklarelse efter Christi Billede, Virkelighedens Gjennemtrængelse af Ideen, svandt fra det Denne-vidige over i et Hiinsides, efter hvilket allerede Apostlen utaalmodigen længtes. (Phil. 1. 23).

§ 4.

Hovedepocheerne i Christendommens og den christelige Theologies Udvikling.

Det vedholdende Indtryk, som Christi Personlighed gjorde og efterlod, og det Forhold, hvori han blev stillet til de nationale Messiasforestillinger, bevirkede strax i Begyndelsen, at hans Tilhængere lagde mere Vægt paa Personen end paa Sagen, paa Factum end paa Ideen. Om endog En i Gjærningen anerkjendte Guds aandelige Væsen og hans sædelige Fordringer til Menneskene, saa gav dette ham dog intet Krav paa det nyligen aabnede Himmerige, naar han ikke vilde troe, at Gud havde opvakt Jesus af Nazareth fra de Døde. Men da dette Sidste var en Omstændighed, der hverken a priori kunde udledes af Guds Væsen, eller ved historiske Beviser bringes til Evidens udenfor en meget snæver Kreds af de nærmest Staaende; saa blev Troen herpaa, og selvgeligen Indtrængelsen i Christensamfundet, til noget Tilfældigt, som hos Mennesker med lige Indsigter og lige god Villie ligesaa vel kunde udeblive som paaafølge, og herved blev der sat en

Stranke for Christendommen, der ikke var mindre betænkelig end den, der ved den paulinske Retning nyligen var overvunden i den jødiske Particularismus. Manglen paa apriorisk Evidens og historisk Beviislighed ved saadanne Troessætninger blev erstattet ved Guds, Christi og Apostlenes Autoritet, paa hvilke Guds Vidnesbyrd de beroede, og da det mellem Personer er en meget sødeligere Fornærmelse, at nægte en Andens Udsagns Paa- lidelighed, end ikke at ville adlyde hans Befaling, saa blev Vantroen og det ved en respectstridig Udtøden af Guds Ord og Grublen derover fremkaldte Rjætteri til en langt grovere Synd end moralske Forsælses¹⁾.

Hermed stod ogsaa dette i Forbindelse, at de sædelige Forskrifter ikke opfattedes som Love, der i og for sig vare sande og evige, men paa jødisk Viis som positive Befalinger, som Gud havde givet ved Kristus²⁾; og just af den Grund bleve saadanne Forskrifter af Jesus, der ikke umiddelbart havde nogen sædelig Betydning, stillede i een Række med dem. Ifølge den evangeliske Fortælling havde Jesus ogsaa anordnet Daaben som et ydre Særkjende for Sine, denne gjaldt da snart for at være ligesaa væsentligt fornøden for en Kristen, for ligesaavel at være en *conditio sine qua non* for Saligheden, som Hjertets Reenhed

¹⁾ Siger ikke selv Origenes, som derved dog taler meest mod sig selv; in Matth. Commentariorum series, 33: *Malum quidem est, invenire aliquem secundum mores vitæ errantem; multo autem pejus arbitrari esse, in dogmatibus aberrare, et non secundum verissimam regulam scripturarum sentire.*

²⁾ Hvad Spinoza (tract. theol. polit. c. 8) anfører af Maimonides: *Omnis qui ad se suscipit septem præcepta, et ea diligenter executus fuerit, is ex piis nationum est et hæres futuri mundi; videlicet si ipsa suscepit et executus fuerit propterea, quod Deus ea in lege præceperit, et quod nobis per Moysen revelaverit, quod filiis Noë eadem antea præcepta fuerint: sed si ea a ratione ductus executus fuerit, hic non est incola, nec ex piis, nec ex scientibus nationum.* Dette rabbiniske Sted indeholder ganske ogsaa den ældre kristelige Kirkelære. Man see f. Ex. hos Tertullian, de poenitentia, c. 4. *Audaciam existimo, de bono divini præcepti disputare. Neque enim quia bonum est ideoque auscultare debemus, sed quia Deus præcipit. Bonum*

og Kjærlighed til Gud og Næsten²⁾. Ja, jo mindre ved saadanne Forskrifter deres Betydning eller Grunden til deres Vigtighed var indlysende, desto dybere søgte man den, og saaledes bleve disse nye Mysterier snart stillede i Spidsen for det kristelige Liv.

Efterlevelsen af de sædelige Love, der følge af Menneskets Natur, har sit Viemeed i sig selv, fordi den i og ved Udførelsen sætter Mennesket i en Tilstand, der, forsaavidt den ikke er Andet end den samtidige Reflex af hiin Handlemaade i Menneskets Bevidsthed, kun i meget uegentlig Betydning kan kaldes Løn for hiin Lydighed.

Naar derimod sædelige Forskrifter, til hvilke da med lige Krav kunne træde andre, moralsk ligegyldige, gjælde for personlige Bud af en Tredie — selv om denne Tredie ogsaa var det guddommelige Væsen — saa have de deres Viemeed udenfor sig i den, der har foreskrevet dem, og det tilkommer ham at udsætte en Belønning for deres Efterfølgelse, og idet denne er forskjellig fra den forskriftmæssige Handlen og ligger udenfor samme, saa kan den med Føie kaldes dens Løn; forøvrigt, naar den betragtes som en reen Raadesag, kommer den til at staae i et endnu mere udbortes Forhold til den sædelige Handlen.

Ja, saa vidt saldt efter denne Forestilling det, som kun i sin Eenhed er i Sandhed sædeligt, Handlen og tilsvarende Tilstand, Virken og Modtagen, ud fra hinanden, at de bleve henlagte i ganske forskjellige Verdensperioder. Her er Søndens Tid, hist Høstens, her er Arbejdets og Møjsommelighedens Uge,

est poenitentia, an non? Quid revolvis? Deus præcipit. Og saa kan man sammenligne den Raade, paa hvilken Augustin (contra Julianum Pelag. IV, 3) argumenterer mod Hedningenes Dyder.

- ²⁾ Saaledes fortæller Gregor af Nazianz os (Orat. XVIII, 31); i hvilken Angst for sin Sjæls Frelse han blev sat i en Storm paa Søen, ikke ved en utilsfredsstillende Tilstand i sit Indre, men ved den Omstændighed, at han, fjendt for længe siden Christen, dog endnu ikke var døbt: πάντων δὲ τὸν κοινὸν θάνατον δεδοικὸς, ὁ τῆς ψυχῆς ἦν ἐμοὶ φωβερῶτερος, ἐκινδυνεῖον γὰρ ἄλλιος ἀπελθεῖν καὶ ἀτελες, πῶς τὸ πνευματικὸν ὕδωρ ἐν τοῖς φονικοῖς ὕδασι.

hist er Sabbathshvile for Guds Folk; de, som her have grædt, skulle hiøset lee; de, som her have gjort sig tilgode, til dem skal hiøset Luren komme til at jamre sig. Eigeversfor den ved Messias's Gjenkomst forventede nye og forklarede Verden, stod denne gamle, grovmaterielle Verden som fordærvet ved Adams Synd; fra den skulde den Christnes Længsel vinde sig til et bedre Hiinsides, og idet han fæstede et ufravendt Blik paa den tilkommende Herlighed, skulde han give sig, saa lidet som muligt af med Verden. Jo mindre positivt Existent's Menneſket giver sig i denne Verden, desto positivere vil hans Existent's i det Hiinsidige falde ud⁴⁾, jo lettere den jordiske Skat er gjort ved Gaver til de Fattige,

⁴⁾ Clem. Rom ep. ad Cor. II, 6. λέγει δε ὁ Κυριος. οὐδεις οἰκετης κ. τ. λ. (Luc. XVI, 13. Math. XVI, 26) — εἰν δε οὗτος ὁ αἰων και ὁ μελλων δυο ἐχθροι — ἡ δυναμεθα οὖν των δυο φιλοι εἶναι. δει δε ἡμας τούτῳ ἀποταξαμενους ἐκείνῳ χρῆσθαι, οἰομεθα, ὅτι βελτιον εἶναι τα ἐνθάδε μισῆσαι (5: τα κοσμιμα ταυτα ὡς ἄλλοτρια — ἡγεῖσθαι, και μη ἐπιθυμειν αὐτων), ὅτι μικρα και ὀλιγοχρονια, και φθαρτα ἐκείνα δε ἀγαπησαι, τα ἀγαθα και ἀφθαρτα. — Clement. homil. XV, 7: οἱ ἐλομενοι τα παροντα ἐξουσιαν ἐχουσιν πλουτειν, τρυφῶν κ. τ. λ. — των γαρ ἐσομενων ἀγαθων οὐδεν ἐχουσιν. οἱ δε τα της μελλουσης βασιλειας κριναντες λαβειν των ἐνταυθα ὡς ἄλλοτριου βασιλεως (οἱ Dævelens) ἰδια ὄντα αὐτοῖς νομιζεσθαι οὐκ ἐξεῖν, ἡ ὕδατος μονου και ἀρτου, και τούτων μετα ἰδρωτων ποριζομενων προς το ζην — ἐτι δε και περιβολαιου ἐνος — 9: πασι τα κτηματα ἁμαρτηματα. ἡ τούτων ὅπως ποτε τερησις ἁμαρτιων εἰν ἀφαισεις. Disſe Steder ere nu rigtignok fremgaaede af en Kreds, der idetmindſte senere blev udfødt som hæretisk; men den her anførte Anstuelſe er den egentlige Rod til den kirkelige, der kun adskilte sig fra den ved en Modification, som vi snart skulle omtale. Imidlertid sammenligne man Hieronymus adv. Vigilantium. 15: Quod autem asserit (V.) eos melius facere, qui utuntur rebus suis et paullatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt, quam illos, qui possessionibus venundatis simul omnia largiuntur, non a me, sed a Domino respondebitur: Si vis esse perfectus etc. (Mt. XIX, 21). Ad eum loquitur, qui vult esse perfectus. — Iste, quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est, quem et nos recepimus; dummodo sciamus, prima secundis et tertiis præferenda.

eller jo mindre overhovedet jordiske Goder ere samlede ved verdslig Virksomhed, desto tungere vil Skatten blive i Himlen; jo strengere Menneſket afholder ſig fra Tilfredſtillieſen af Kjønſdriften, desto mere nærmer han ſig allerede her ſin tilkommande englelige Veſtaffenhed ⁵⁾). Til almindelig Chriſtenpligt kunde man imidlertid ikke gjøre en ſaadan Afholdenhed ⁶⁾) uden at oplæſe det menneſkelige Samfundſ Baand, ja, hvad Kydſthedsbuddet angik, uden at afſtjære Hedderne til dets fortsatte Veſtaæn ⁷⁾): ſaaledes blev den da til et frivilligt Offer til Gud, der overſkred det Paaſbudte ⁸⁾) og hermed var der givet en Forſjel mellem en almindelig og en høiere Dyd ⁹⁾), mellem evangeliſke Lovbud og Raad,

⁵⁾ Hieron. adv. Jovinianum I, 30. Quod alli postea in coelis futuri sunt [*ὡς ἄγγελοι θεοῦ* Mt. XXII, 30], hoc virgines in terra esse coeperunt.

⁶⁾ Spillet rigtignok hine Clementinſke Steder gjøre med Armenen, og hvortil Hieronymus i Striden med Jovinian lod ſig henrive, naar han ſlutter (I, 7): Si bonum est mulierem non tangere. (I Cor. VII, 1): malum est ergo, tangere. Nihil enim bono contrarium est nisi malum; si autem malum est, ideo conceditur, ne malo quid deterius fiat. — Tolle fornicationem, et non dicet: unusquisque uxorem suam habeat. Men det var Kirkens Mening, Auguſtin udtalte i ſit: duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius. De bono conjug. c. 8. Ogſaa Hieronymus fandt ſig ſenere foranlediget til at retractere hine haarde Udtryk, i epist. ad Pammach.

⁷⁾ Hieron. adv. Jovin. I, 36: At dices: si omnes virgines fuerint, quomodo stabit humanum genus? — Veſiddieſen af jordiske Goder reitſærdiggjorde ſig iſær ved de velhavende Patriarkerſ Exempel. M. ſ. Auguſtin ep. 157 ad Hilar.

⁸⁾ Hermæ Pastor, L. III. Similit. 5, 3: Mandata Domini custodi, si autem præter ea quæ mandavit Dominus aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud Deum eris, quam cras futurus.

⁹⁾ Eusebius, Demonstr. Evang. I, 8: ὥς ἡδὴ καὶ τῇ τοῦ χριστοῦ ἐκκλησίᾳ δύο νενομοθετησθαι τρόπους· τὸν μὲν ὑπερφυῆ καὶ τῆς κοινῆς καὶ ἀνδρωπίνης πολιτείας ἐπέκεινα, οὐ γάμους, οὐ παιδοποιίας, οὐδὲ κτήσιν οὐδὲ περιουσίας ὑπαρξὶν παραδεχόμενον — — μὴ τῇ τοῦ

og med den stedsf overhaandtagende Udvorteshedsaaud blev det endog muligt at overdrage Fortjenesten, at dække den Enes Deficit med den Andens Overskud. — Ligesom i det practiske Liv, saaledes vendte man sig ogsaa i Vidensfaberne bort fra denne foragtede Verden til et Hiinsides: medens de verdslige Vidensfaber mere og mere geraadede i Forsald, læste man desto begjærligere hos den hellige Dionysius det himmelske Hierarchies Rangforordning, og hos den hellige Thomas den fjerne Landeverdens Topographie og Statistil.

Den hele Færden i det jordiske Liv, der dog aldrig kunde undgaes, kunde kun derved faae en høiere Indvielse, at der paa ethvert Punct blev paatrykt den Præget af Uselføstændighed, at den blev gennemflettet med en Mængde Anstalter og Forretninger, der udsagde; at den hverken bar sin Gruud eller sit Diemeed i sig selv, men blot var bestemt til, efter de guddommelige Forskrifters Anviisning, at fere til den tilkommende Salighed. Og da nu de sædelige Handlinger, selv naar de ansees for positive, guddommelige Gud, dog tillige vise sig som saadanne, der frit fremgaae af Menneftets eget Varsen og sigte til et dennefteds liggende Maal, og tillige belønne sig selv ved en Gøelse af fremmet Kraftudvikling, der ledsager Udvælsen af dem — s. Gr. Arbeidsomhed, Trostid i sit Kalb o. desl. — saa vare til hiint Brug især saadanne Handlinger tjenlige, som, fordi de i og for sig vare uden sædeligt Værd, desto tydeligere viste, at det kun var Lydighed mod Herren, der drev Menneftet til at paatage sig dem, da han i sig selv ikke vilde have havt noget Motiv. Disse Handlinger kunde imidlertid endnu bestandig have en dobbelt Character. De kunde være Bodsøvelser, Mortificationer, der ikke blot fremstillede hine to Siders omvendte Forhold som modsatte Størrelser, men tillige tjente til at forsøge den hiinsidige Saligheds positive Størrelse ved negativ Affection af Legemet som Bæreren af

θεου θεραπεύει προσκυνημένον δι' υπακοήν πρώτος αἰώνιος —
 τοιοῦτοι μὲν οὖν κατέστησαν ὁ ἐντελής κατὰ τὸν χριστιανισμόν πολιτείας
 τρεπόμενος. ὁ δ' ὑποβεβηκὼς ἀνδρωπιώτερος π. τ. λ.

11) Thomas Aquinas. Summa, II, 1, Qu. 108, Art. 4.

den dennessidige Eksistens. Men de kunde ogsaa være Forsøg paa, paa en positiv Maade at afprøve det Hlindsidiges Herlighed i det Dennessidige ¹¹⁾; naturligvis ikke ved Handlinger, der, som de sædelige, tilfældige have deres Værd i sig selv, og af den Grund, saa roesværdige de forresten ere, dog ikke kunne være tilstrækkelige til Opnaaelsen af denne Hensigt, men ved saadanne, der, som de rituelle og liturgiske, ere af reent fremstillende Natur ¹²⁾.

¹¹⁾ Efter den catholske Grundsætning, som Tridentinersynoden Sess. 22 de Missa c. 5. udtaler saaledes: *cum natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli*, saa have ritus og cærimonier været fornødne, forat mentes fidelium per hæc visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum — contemplationem excitarentur. Den samme Grundsætning havde allerede Areopagiten Dionysius, de hierarchia cœl. 1, 2 og 3, udtalt: Vi kunne umuligen paa anden Maade blive den guddommelige Straales Lys vaer, end naar det, for at drage os opad, er indhyllet i de mangfoldige hellige Skjul. — Det er umuligt for vor Aand, at blive hævet til Anskuelsen af det himmelske Hierarchie, naar den ikke betjener sig af en materiel Betædning, idet den tænker sig Phænomenets Skjønheder som Afbilleder af den usynlige Formskjønhed, de materielle Lys som Billeder af den intellektuelle Lysubstrømning — og Rækkerne i Ordenen herneden som Parallel til den harmonisk-guddommelige ordnede Tilstand. Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, überseht von Engelhardt, 2ter Theil.

¹²⁾ Jfr. Kant: Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, 4tes Stüd, 2ter Th. S. 1. Her har ogsaa den catholske Kunst sin Rod, og dens Producter ere ikke, som Feuerbach paastraaer, kun da i Catholicismens Aand, naar de ere i og for sig værdiløse, ja flatte Billeder, Billeber, der kun have Værd som Erindringstegn (Waple, S. 204. jfr. 4 ff.) Herved er Catholicismens Princip opfattet eensidigt, som om det blot var det omvendte Forhold mellem de to Verdens, da dog den anden Side af dette Forhold er Forholdet som Urbillede og Afbillede. Uden denne Fuldstændiggørelse er man nødt til at udgive Halvdelen af det catholske Princip's Phænomener for Inconsequentier. Som Fremstillinger af det Hlindsidiges Herlighed ere ogsaa Hønnen Christus-, Madonna- og Helgen-Billeder ganske i Catholicismens Aand; men rigtignok, idet det Dennessidige saaledes viser sig som et passende Materiale til det Hlindsidiges Virkelig-

Denne Repræsentation af det Hiinsidige i det Dennessidige, ligesom hiin Negation af det Dennessidige til Bedste for det Hiinsidige, behøver imidlertid sine Værkere og Executorer: ogsaa efter Christi og Apostlernes Bortgang tør det aldrig mangle paa saadanne, som levende fremstille for Menigheden den himmelske Magt, af hvilken den er afhængig, som foreskrive den deus Dod og fromme Dvæls, forestaae dens gudstjenstlige Handlinger, uddøle Raade af det af Christus og de Hellige grundede Fond og tilslige i deres egen Person deels virkeliggjøre det negative Forhold til det Jordiske ved Solibat o. desl.; deels ved Anseelse, Pragt og Rigdom give et Forbillede paa det Hiinsidiges Hertlighed. Endelig maatte dette jordiske Hierarchie, Afbilledet af det himmelske hos Dionysius, derved fuldende Ligheden med sit Forbillede, at det afsluttede sig som Monarchie, og opstillede Petri Efterfølger som Christi Vicarius. — Saaledes blev den himmelske Herres Tjeneste til et jordist Hovet, og derved det Vaand, som skulde formidle Mennesker med det Hiinsidige, bestandigt men udbortes og mindre aandeligt. Fordi Christi Vicarier ikke neiede sig med at opretholde Christi Bud, men selv vilde befale i hans Sted, blev Byrden af deres Bestemmelser og Forordninger bestandigt mere trykkende; fordi de vare mindre tjente med indre Renselse, end med ydre Underdanighedstegn, med legemlig Bod, end med Pengebeder, blev det sædelige Moment i Religionen mere og mere fortrængt af den raaste Mechanisme, ja af Nager.

Dette Punct, det sidste Rodstub af den kirkelige Fordærvelse, gav, som bekjendt, Anledning til Reformationen. Den var nærmest en Reaction af Folkenes Samvittighed mod den Udvorteshed, med hvilken Clerus havde drevet Forsoningsværket med Gud. Kirkens Raadestat maatte synes et Blændværk, saasnart den samvittighedsfulde Christen overveiede, at de Helliges Gjerninger, som man holdt for overfortjenstlige, enten vare moralsk paabudte, følgerigen deres Skyldighed, eller moralsk ligegyldige, følgerigen værdiløse Handlinger; overveiede han tillige, at den guds-

gjørelse, saa kommer her de to Sider af det catholske Princip i Strid, og den kirkelige Kunst staaer om i den verdslige.

dommelige Lov ikke lader sig tilfredsstillende blot ved den ydre Gjering; men ogsaa forlanger Hjertets og Sindelagets Reenhed, saa maatte han fortvivle om, blot at kunne gjøre Loven Fyldest, endog sige, at gjøre mere end den forlangte ¹³). Det er derfor fremfor Alt Mangel paa sædelig Alvor, som Reformatorerne forekastede den catholske Kirke og dens Lærere, og en alvorlig ja ængstelig Besvidsthed om Guds Dom og den menneskelige Utilstrækkelighed, som var vaagnet hos dem ¹⁴). Fra denne Samvittighedsangest fandt de sig kun befriede ved den Resignation, med hvilken de, opgivende sig selv, alene søgte deres Frelse i den tillidsfulde Hengivelse til Guds Foranstaltning, der for Verdens Synder havde hengivet sin Søn, Jesus Kristus, til Døden. Her alene fandt de en Fortjeneste, der kunde overføres paa dem, og de bevogtede med en saadan Skynsyge dens overvættede Tilstrækkelighed og dens Uforlignelighed mod enhver Guldstændiggjørelse ved menneskelig Meedvirkelse, at selv den Forlænges gode Gjeringer, saa strængt de forresten bleve forbudte, ikke skulde bidrage Noget til at retfærdiggjøre ham for Gud.

Var saaledes den indre Tillegnelse af Christi Fortjeneste tilstrækkelig til at løse Modsigelsen mellem Himmel og Jord, saa maatte alle de mangfoldige udvortes Skikke, ved hvilke den catholske Kirke havde søgt at tildele dette Liv en heiere Indvielse, forsaavidt de ikke beroede paa klare Anordninger af Kristus, falde bort som overflødige og uvirksomme ¹⁵); og naar Enhver i sit

¹³) Jfr. f. Ex. Apol. Conf. Aug. 6. 45 f. ed Hase.

¹⁴) Hvor ofte gjentage ikke disse Bendinger sig i vore ældste Symbole: *Donec humanus animus otiosus est, nec sentit iram aut judicium Dei.* — *Tota hoc res conficta est ab otiosis hominibus, qui non norant, quomodo in judicio Dei et terroribus conscientiae fiducia operum notis eripiat* — *Securi hypocritarum* — *Conscientiae perterrefactae* — *Pavidas conscientias adigunt ad desperationem* — *Facile est otiosis, fingere etc at in agone conscientiae et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophicarum* — *Constat in terroribus conscientiae, quod non possunt irae Dei opponi ulla nostra opera* — v. dcsf.

¹⁵) Conf. Aug. 2, 7 gjør overalt *libertas Christiana* og *justitia fidei* gjældende mod den falske persuasio, quod oporteat in ecclesia cul-

eget Indre Skulde fuldbyrde Forsoningen med sin Forløser, saa vare Præsterne ikke længere udelukkende Hænderhavere af Simmelneglerne, eller Midlere mellem den Enkelte og Kristus, men kun endnu nødvendige som Lærere og beskiftede Haandhavere af den ydre Kirkeorden.

Erfaringen af, hvortil den anpriste høiere Dyd, Munkenes og Nonnernes engelske Levemaade, pleiede at føre, gjorde de Folk, der vare modne til Reformationen, opmærksomme paa det Usande i denne hele Retning, og viste dem tilbage til Familielivets og det borgerlige Livs jordiske Forhold, som den eneste sande Sphære for en menneskelig Udøvelse af Dyden¹⁶). Ekteffabet blev, fordi

tum esse similem Levitico, mod den urigtige Anvendelse af exemplum legis Mosaicæ.

- ¹⁶) Conf. Aug. 2, 5. Hæ observationes (Hæster o. dsl.) erant in possessione honestissimi tituli, quod essent vita spiritualis et vita perfecta. Interim mandata Dei juxta vocationem nullam laudem habebant: quod pater familias educabat sobolem, quod mater pariebat, quod princeps regebat rempublicam: hæc putabantur esse opera mundana et imperfecta et longe deteriora illis splendidis observationibus. Et hic error valde cruciavit pias conscientias, quæ dolebant se teneri imperfecto vitæ genere: in conjugio, in magistratibus, aut aliis functionibus civilibus, mirabantur monachos et similes, et falso putabant, illorum observationes Deo gratiores esse. 6. Leguntur exempla hominum, qui deserto conjugio, deserta republica, abdiderunt se in monasteria. Id vocabant fugere ex mundo et quærere vitæ genus, quod Deo magis placeret, nec videbant Deo serviendum esse in illis mandatis, quæ ipse tradidit, non in mandatis, quæ sunt excogitata ab hominibus. Bonum et perfectum vitæ genus est, quod habet mandatum Dei. Luth. i Cath. maj. P. 1, 145: Nonne vero hoc insignis et præclara est jactantia, nosse et posse dicere, te, si quotidie diurni laboris pensum diligenter absolveris, opus fecisse sanctius et melius, quam omnium monachorum sanctitas ac vita est, quam dure et laboriose exigunt? En tilbøj Indsigelse mod denne Overvurdering af det æstetiske Liv anfører Apol, Conf. 13, 38 efter de gamle Eneboerlegender: Extant in historiis eremitarum exempla — quæ exæquant genera vitæ. Scribitur, Antonio petenti, ut Deus sibi ostenderet, quantum in hoc vitæ genere proficeret, quendam in urbe Alexandria suptorem monstratum esse per somnium, cui compararetur. Postr

det ved Menneskets Skabelse var indstiftet af Gud, betragtet som hørende til Menneskets Naturet¹⁷⁾, Arbejde i sit Kald blev anerkjendt for det Sande ligeoverfor den frivillige Armod, og istedetfor den udbortes Frastigelse af Eiendom, fordredes Gemyttets indre Aafhængighed af samme¹⁸⁾.

Paa samme Tid blev ogsaa Vidensskaben, ligesom fordem i Grækenland ved Socrates, paany kaldt ned fra Himlen til Jorden. Ligesom hiin Tids verdslige Retning fik det længe tillukkede Die aabnet for Underne i Naturen, som laae opladt for det, og i Menneskets eget Væsen, saaledes blev der ogsaa af den religiøse Retning, ligeoverfor Scholastikens transcendente Speculationer, drevet paa det Practiske, paa det, som kunde tjene til at berolige Samvittigheden¹⁹⁾.

die Antonius veniens in urbem, accedit ad autorem, exploraturus illius exercitia et dona, collucutus cum homine nihil audit, nisi mane cum pro universa civitate paucis verbis orare, deinde artis suæ operam dare. Illic intellexit Antonius, tilføjer Apologien, non esse justificationem tribuendam illi vitæ generi quod susceperat.

¹⁷⁾ Apol. Conf. Aug. 11, 9.

¹⁸⁾ Melanchthon, loci theoll. de paupertate (ed. Francof. 1620. p. 106): Evangelium neque præcipit neque consulit discedere a facultatibus, aut res in commune conferre. Imo quia approbat politicas ordinationes, simul etiam divisionem rerum et proprietatem approbat. — Sed paupertas evangelica est spiritualis, h. e. tenere facultates, quæ Dei beneficio contingunt nobis, sine avaritia, sine superbia i. e. sine fiducia opum, item sine impietate etc. Complectitur et patientiam cum peripiuntur, aut cum aliquo casu pereunt, ne tunc fortunarum desiderio irascamur Deo, aut faciamus aliquid contra mandata Dei, sed propter Deum æquo animo feramus eam injuriam aut casum. Ita in summis opibus pauperes spiritu fuerunt Abraham, David, Job et alii multi.

¹⁹⁾ Man see f. Ex. hvorledes Calvin bemærker om den i hele Middelalderen saa høit hædrede Dionys. Arcop., Instit. I. 14, 4. Dionysium illum, quicumque fuerit, nemo negaverit multa subtiliter et argute in coelesti hierarchia disputasse; verum si quis propius excutiat, deprehendat, maxima ex parte meram esse garrulitatem. Theologo autem non garriendo aures oblectare, sed vera, certa, utilia docendo conscientias confirmare propositum est. Si librum

Tog var det endnu langt fra, at Anden hermed ganske skulde have ophørt at være fremmed for sig selv. Jorden blev nu som før en Jammerdal, og det var ikke blot tilladt, men endog saa velanstændigt for den fromme Christne, at længes efter at komme bort fra den til et bedre Hiinsides, og kun Lydighed mod den guddommelige Anordning kunde holde ham tilbage i den ²⁰). Ergemet gjaldt endnu fremdeles for et ureent Smuthul for den onde Lyst, hvis fuldstændige Udryddelse man først kunde vente af Døden ²¹). Intet Under derfor, at fjendt Protestantismen ud-

illum legas, putes, hominem de cælo delapsum referre non quæ didicit, sed quæ oculis vidit. Atqui Paulus qui extra tertium cælum raptus fuerat, non modo nihil tale prodidit, sed testatus quoque est, nefas esse homini, loqui quæ viderat arcana. Illa ergo nugatoria sapientia valere jussa, ex simplici scripturæ doctrina consideremus, quod — — scire nos Deus voluit.

- ²⁰) Jfr. f. Ex. Calvin, Instit. II. 10, 10; III. 9, 4: si cælum patria est, quid aliud terra, quam exilium? Si migratio e mundo est in vitam ingressus, quid aliud mundus, quam sepulchrum? in ipso manere, quid aliud, quam in morte demersum esse? Si liberari a corpore est asseri in solidam libertatem, quid aliud est corpus quam carcer? Si Dei præsentia frui suprema felicitatis summa est, nonne ea carere miserum? Atqui donec e mundo evaserimus, peregrinamur a Deo (2 Cor. V, 6). Ergo si cum coelesti vita terrena comparetur, non dubium, quin facile et contemnenda et proculcanda sit. Odio certe habenda non est, nisi quatenus nos peccato tenet obnoxios: quanquam ne illud quidem odium proprie in ipsam convertendum est. Utcunque sit, nos tamen ita ejus vel tædio vel odio affici decet, ut finem ejus desiderantes parati quoque simus, ad arbitrium Dei in ea manere, — — ut et illius [mortis] studio flagremus et in meditatione simus assidui, hanc vero præ futura immortalitate contemnamus et ob peccati servitutem ei renuntiare, quoties Domino placuerit, optemus.

- ²¹) Cath. maj. P. II, 54. Quanquam Dei gratia per Christum impetrata est, et sanctificatio per spir. setum facta: nunquam tamen nos a peccatis sumus vacui, et hoc carnis nostræ gratia, quam adhuc adhærentem humeris nostris circumferimus. 57: Expectamus, ut hæc nostra caro cum omnibus suis sordibus et vitiis abolita et sepulta computrescat, verum præclare et magnifice

vortes indsatte Ægteskabet i det retmæssige Eftilling, det sande Begreb om samme dog endnu bestandigt manglede, idet det ogsaa nu fordetmeste blev opfattet som et Middel mod Brydelse og Ukyndighed, og den, som ikke trængte til dette Middel, altsaa den ogsaa indvortes rene Ugifte, blev der endnu bestandigt indremmet et Fortrin for den Gifte²²). En anden Deel af den catholske ascetiske Moral optraadte i den protestantiske Kirke med Slutningen af det 17de Aarhundrede i de pietistiske Scrupler mod de saakaldte Adiaphora. Pietisten unddrog sig fra Deeltagelse i Ekuespil, Dands, Epil og munter selskabelig Speg, fordi man ikke kunde foretage sig Eligt i Jesu Navn²³); rigtignok er det i den verdslige Kunst og den skæne Selskabelighed, at det jordiske

iterum prodeat et exurgat a mortuis ad perfectam et absolutam sanctitatem, nova atque immortalis vita animata. Jfr. ogsaa Form. Conc. Epit. I, de pecc. orig. 10. Calvin, Instit. II, 7, 5²⁴.

- ²²) Apologien 11, 14 veed ikke nogen anden materiel Grund, som den kan anføre for Ægteskabet ved Siden af den formelle, den guddommelige Indstiftelse, end den gamle: propter fornicationem etc, og 11, 36 bestrider den kun forsaavidt den ugifte Stands Fortrin for Ægteskabet, som man ikke maa tillægge hin større retfærdiggjørende Kraft end denne. Og isædelfor at besvare Indvendingen: (37) Ille exclamabunt fortassis, Joviniani more æquari conjugium virginitali, saaledes, at der i Jovinians Anskuelse slet intet Kjætersk er, men at den tværtimod er ganske rigtig, fortsætter den halv catholsk paa følgende Maade: Neque tamen æquamus conjugio virginitatem. Sicut enim donum dono præstat, prophetia præstat eloquentiæ, scientia rei militaris præstat agriculturæ, eloquentia præstat architectonicæ: ita virginitas donum est præstantius connubio. Ogsaa Luther, saa meget han end hæver Ægteskabet, og anerkjender det som en Anordning af Gud til Mennefteslægtens Bedlighedsbærelse og kristelige Opdragelse, taler om Enkeltes Evne til at leve udenfor Ægteskab, som en sublimis et supernaturalis gratia og slutter med det gamle: quare ut aliquatenus libido carnis caveri possit, Deus matrimonium instituit, ut quisque sua parte legitime destinata fruatur. Cath. muj. P. I, 212, o. d. foreg.

- ²³) Jfr. Pfand: Gesch. d. prot. Theologie von der Concordienformel an, S. 238. Märklin: Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, dritter Abschnitt.

Liv paa det Bestemteste afflutter sig som en for sig bestaaende Organisme, og saavist som alle deßlige Handlinger kunne fuldbyrdes paa en sædelig Maade, saalidet harmonerer Tanken om et Hiinsides i den kirkelige Betydning med dem; men just den vil Pietismen have allestedsnærværende ²⁴).

Naar i Catholicismen dette Hiinsides var repræsenteret i det Dennesidige ved Kirken og Clerus, og naar Menigheden ved denne blev absolut bestemt udenfra, saa blev denne Repræsentation af det Guddommelige i Menneſteverdenen nu overdraget til den hellige Skrift og under denne blev den menneſkelige Lands hele Selvvirksomhed taget tilfange ²⁵). At Egtteskabet, Virksomhed i sit Kald, var noget Høiere end Coelibat og Armod, det blev ikke ubledet af Menneſkets Væsen og Bestemmelse; men af det tørre mandatum Dei. Egeledes blev der for Troesfaundhederne og Pligterne ikke hentet Beviser indenfra, fra Sagens Natur, men udenfra, fra Skriften ²⁶). Naturligviis bleve da ogsaa mange af

²⁴) Denne pietistiske Tænkemaade, der flest griber videre om sig i den evangeliske Kirke, bringer navnlig den protestantiske Geistlige i en Stilling ligesoverfor den catholske, der hverken er til Fordel eller Ure for den Første eller for Protestantismen overhovedet. Medens den catholske Cleriker ved sit Coelibat har affundet sig med Fordringen paa præstelig Sædelighed, og derfor paa en uskyldig, munter og ikke sjældent behagelig Maade tager Deel i de selskabelige Glæder, saa føler den protestantiske Geistlige, der skal være, om et just en Helgen, saa dog et Mønster paa en Christen, sig forfulgt ind i det selskabelige Liv af den Gæld, som han har forsømt at afbetale ved Afholdelse fra Egtteskabet, han gaaer her bestandigt som paa Eg, ved ikke ret, hvormegit han tør gjøre med, hvad han skal nægte sig, og han finder sig, navnlig ligesoverfor en pietistisk smittet Menighed, draget ind i en Phariseismus af ydre Forsagelser, som f. Ex. hvad Skuespil angaaer virkelig bliver til Barbari.

²⁵) Calvin, Instit. I, 18, 4: Sapere nostrum nihil aliud esse debet, quam mansueta docilitate amplecti, et quidem sine exceptione, quidquid in sacris scripturis traditum est. Jfr. I, 13, 21. 14, 4. Form. Conc. Solid. decl. 8, 96.

²⁶) Man see de ovenfor, Anm. 16 ff. anførte Steder. Men overhovedet er dette et af de Puncter i Reformatorenes Skrifter, der er meest paaafaldende for den med moderne Dannelsen udrustede Læser.

disse Dogmer udenfor Nanden og uforstaaede af den; men dette blev kun udtrykt in majorem Dei gloriam som et Tegn paa hans uendelige Opheithed over den menneskelige Nand, medens man udsatte det til et tilkommende Liv at forstaae dem²⁷). Men just paa Troen paa slige Lærdomme blev der lagt meest Vægt, fordi Fornuften just derved allermeest maatte fornægte sig selv, og saaledes traadte istedetfor Catholicismens practisk-legemlige Afseelse en aandelig-theoretisk²⁸), der ingenlunde var lettere, og med

Saaledes vil f. Ex. Melancthon i sine locis i l. om Barnedaaben, bevise, at Bestemmelsen til Salighed ogsaa strækker sig til Børnene. Hvor nært laae det ikke her, at gaae ud fra den menneskelige Naturs Eenhed i Borne og Børn! Istedet herfor anfører M., foruden Christi Udsagn, selv den sientliggende gammeltestamentlige Forordning om Omstjørelsen, hvor Gud jo siger: *ero Deus eorum (infantium)*. Rigtigst, hvis Saligheden er noget reent Overnaturligt, som beroer paa Guds Godtbefindende, saa kan man kun af positive guddommelige Erklæringer vide noget om Deelagtigheden i den. I sin store Catechismus ved Luther endogsaa intet Andet, hvoraf Hærefrygten for Forældre kan uledes, end det positive guddommelige Bud: P. IV. 20. (Parentes) *si eatenus intueri volumus, quatenus nares, oculos, aures, cutem, pilos, carnem et ossa habeant, tum Turcis et gentilibus sunt similes, ac aliquis dicere posset: cur hos majoris faciam, quam alios? Atqui accedente præcepto: honora patrem tuum et matrem tuam! alium virum video, divina majestate et gloria indutum et exornatum. Præceptum, inquam, aureus ille torques est, quem collo circumfert, imo potius corona in capite, indicans, quomodo et quam ob rem hæc caro et sanguis honorandi sint.*

²⁷) Form. Conc. Epit. 9, 4 (i Anl. af Christi Redfart til Helvede): — non curiose scrutemur, sed hujus rei cognitionem alteri seculo reservemus, ubi non modo hoc mysterium, sed alia multa, in hac vita simpliciter a nobis credita, revelabantur, quæ captum coecæ nostræ rationis excedunt.

²⁸) Kant: Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, S. 217 f. Den ubetingede Evang til at troe Noget, — som ikke kan være overbevisende for Enhver, er for samvittighedsfulde Mennesker et langt tungere Nag, end hele Mængden af fromme paalagte Observantser nogeninde kan være, da det er tilstrækkeligt at man udøver disse — uden at man i sit Indre eller for Andre behøver at afsætte den

denne forenede sig senere i Pietismen, som allerede er bemærket, igjen en practist.

Men ligesom det har vrist sig ved Protestantismens saakaldte formelle Princip, saaledes viser det sig ogsaa ved det materielle, at Anden endnu ikke har ophørt at være fremmed for sig selv: Forsoning og Næstfærdiggjærelse kommer udenfra til Menneskeheden; ja Protestantismen viser en endnu større Jær end Catholicismen for at holde denne Process udenfor den menneskelige Medvirknings Bebeet.

Symbolernes Forbandelse af alle Hedninger, Jæder og Tyrker, samt af alle de fjætterske Partier indenfor Christendoms mens Grændser²⁹⁾, endvidere den skarpe Adskillelse, og den lidenskabelige, fordemnende Strid mellem Latheraner og Reformerte fuldende Billede af et Standpunct, paa hvilket man, formedelst dets Mangelfuldhed og Halvhed, umuligt kunde blive staaende.

En Deel af disse Mangler ved Protestantismen vare de Mænd blevne sig bevidst, som havde grundlagt det Troessystem, der i Reformationsaarhundredets anden Halvdeel var indvandret fra Cyden, og i de evangeliske tydske Landes nærmeste Naboskab udviklede sig til en kort Blomstren: det socinianste. Stifterne af denne Confession syntes, at Protestantismen havde bibeholdt alt for meget fra den catholske Kirke; hvorved de saae sig nedfagede til, endnu at gaae et Skridt videre³⁰⁾. Havde de tydske og

Troesbekjendelse, at man holder det for en af Gud indstiftet Anordning; thi ved en saadan bliver egentligt Samvittigheden besværet. Jvf. ogsaa Feuerbach, Bayle, S. 14.

²⁹⁾ Catech. minor. II, 66, Conf. Aug. P. I. Art. 1, 5, 6. A. 2, 3. A. 5, 4, og fl. St.

³⁰⁾ Faustus Socinus: Quod regni Poloniae etc. homines, vulgo Evangelici dicti — deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis immerito Ariani et Ebionitæ vocantur. Proœmium Biblioth. trium Fratrum Polonorum, I, 693: — debere homines Evangelicos — omnino ulterius progredi, et alteri isti coetui se publice adjungere, a quo — multi et gravissimi errores exulant, qui a romana ecclesia fere accepti adhuc in Evangelicorum coetu et locum habent et veigat etc.

schweitzerste Reformatorer og, med Forkastelsen af scholastiske Speculationer, især drevet paa det, som umiddelbart angaaer Menneskets Sjælsfrelse, saa havde de dog endnu anseet Meget for nødvendigt, som var af reent theoretisk Natur, og derfor gjort Troen derpaa til en Forpligtelse. Socinianerne syntes nu, at Menneskets Salighed alene maatte afhænge af hans practiske Forhold, og de holdt kun den Viden og Tro for nødvendig, uden hvilken det var umuligt at handle efter Guds Villie³¹⁾. Gjorde man dette Princip til Maalestof, saa maatte det synes, som om det Practiske ogsaa i Protestantismen var blevet sat tilside for unyttige Speculationer³²⁾, og som om den indeholdt mange

³¹⁾ Fausti Socini: Christianae religionis brevissima institutio, Bibl. Fr. Polon. I, p. 651: ved Erkjendelsen af Gud og Jesus Christus, i hvilken, efter Joh. XVII, 3 det evige Liv bestaaer, — siger Læreren her — intelligo potissimum Dei per Christum ergo nos voluntatis notitiam, et ad eam cogitationum, morum actionumque nostrarum conformationem. Derpaa *Interrogans discipulus*: Quid? annon necesse est ad cognitionem istam, novisse praelerea, quænam sit Dei Christique natura sive essentia? *Resp. magister*: Istiusmodi notitia eatenus tantum est necessaria, quatenus sine ipsa nec Dei per Christum ergo nos voluntatem nosse, nec nos ad eam conformare pössimus.

³²⁾ Fausti Socini explicatio primi capitis Johannis, til B. I. Bibl. Fr. Pol. I, p. 79: Deploranda est inscitia seu potius miseria multorum, qui, licet in divinis oraculis nihil fere unquam de Dei vel Christi abstrusa aliqua natura aut substantia disseratur, impense tamen laborant — ut reconditiora multa de utriusque natura et substantia — possint percipere, dumque hoc et ipsi assequi student et alios docere conantur, bone Deus, quid non sunt ausi? Quænam Dei populo prius inaudita dogmata, Platonica certe magis quam Christiana, in Christi ecclesiam invexerunt? — dum græcæ philosophiæ libentius quam Dei verbo dies noctesque dant operam, partem hanc, unde hominum pendet salus, vel intactam reliquerunt, vel ita frigide et oscitanter tractarunt, ut quidvis aliud egisse videantur. Quorum vestigiis nos neutiquam insistentes, de Dei essentia disputationes fere omnes relinquamus; minimum siquidem ad pietatem conducere videntur: quid vero nos facere jusserit, quid nobis promiserit, diligenter inquiramus; ubi invenerimus, studiose servemus, certoque futura esse credamus.

Troelslærdomme, hvis Antagelse snarere kunde blive skadelig end gavnlig for Sædeligheden, og selgeligen for Saligheden ²³⁾, Troelslærdomme, som desuden strede imod Fornuften, af hvilken Dogmerne, efter Socinianismens Principer, vel ikke skulde afsees, men mod hvilken dog de, der ved Klæbenbaringen vare blevne bekendte, ikke maatte stride ²⁴⁾; hvorfor man, naar en saadan Strid indtraf, hellere udtvøbde Skriftens Ord paa en usædvanlig Maade, end indvømmede, at der i dem laae en Betydning, der indeholdt et Ansted for Fornuften ²⁵⁾. Paa denne Maade skaffede Socinianerne Læren om Treenigheden, om Christi guddommelige Natur, om Arvesynden og Forsøningen ud af Troelslæren, og hvad den dogmatiste Side i deres Polemik angaaer, saa kan i flere af disse Puncter den negative Kritik af de kirkelige Dogmer siges at være fuldendt ved den.

Men ikke blot er den exegetiske Side i deres Beviisførelse ulige svagere, forsaavidt de (for ikke at tale over den mangelfulde Sprogkundskab hos Etisterne), ved ikke at gjøre Forskiel paa, hvad der var sandt for dem, og hvad der var det for den Skri-

²³⁾ En skadelig Virkning af denne Art syntes Socinianerne næsten uundgaaelig ved den lutheriske Lære om *servum arbitrium*, den calviniske om Prædestinationen, og begge de evangeliske Confessioners om Retfærdiggørelsen uden Gjerninger; let mulig syntes en saadan ved Treenighedslæren, Lærdomme, i hvilke Faustus Socinus tillige troede at finde de væsentligste Hindringer for en videre Udbredelse, deels af Protestantismen, deels af Christendommen overhovedet. *Quod regni Poloniae etc.* Bibl. Fr. Pol. I, p. 694—706. Jvst. ogsaa *Præf. ad expl. I. cap. Joh. anf. St.* p. 75. Der gives Intet, quod vel cuius utilius esse, vel dei Christianæ gloriam magis amplificare queat, quam, si tam inveterata quæ de natura et substantia eorum signa homines excogitarunt, penitus aboleantur. Hac enim ratione — etiam et Judæos et Turcas ad Christianam religionem allici posse qui portentosis istis opinionibus, quæ Christianæ fidei axiomata esse creduntur, ab ea amplectenda semper sunt deterriti.

²⁴⁾ *Quod regni Pol. etc. c. 4.* Bibl. Fr. Pol. I, p. 697. Om disse Puncter paa sit Sted udsørligere.

²⁵⁾ *Fausti Socini de natura Christi disputatio*, Bibl. Fr. Pol. I, p. 784.

bent, der skulde fortolkes, henfaldt til de største Voldsomheder; men ogsaa det Positive, ved hvilket de bleve staaende, eller hvilket de satte Istedetfor den protestantiske Lære, som de bestrede, lader i mere end een Henseende Meget tilovers at ønske. Hvad den moralske Side af deres System angaaer, som de fremhævede saa meget, saa viser den sig ingensunde reen, idet Christi Forjættelser, følgerigen Udsigten til en tilkommende Belønning, blive gjorte gjældende som Motiv til Dydens Udvælselse paa en saa eenfaldig og anstændelig Maade, som de idetmindste ikke blive det i de ældste Confessioner²⁰⁾. Den theoretiske Side mangler Consequens og Holdning, hvilket viser sig i den vakkende Stilning, Fornuften indtager, og i Resultaterne deri, at man vel opløser de dogmatiske Hemmeligheder, men lader de historiske, Miraklerne, blive staaende.

Socinianismen, kan man sige, er den fælleds Bugge, i hvilken den nyere protestantiske Theologies Supranaturalisme og Rationalisme endnu ligge ved hinandens Side. Den samme practiske Retning og Antipathie mod hemmelighedsfulde, reent theoretiske Dogmer, den samme vilkaarlige Skriftfortolkning, som i Rationalismen; men ved Siden heraf den samme tørre historiske Fastholden af Christendommens Facta, den samme Antagelse af det Vidunderlige paa den Autoritet: "de kunde og vilde sige Sandheden," som i Supranaturalismen; et System, hvis indre Modsigelse tidligen maatte bringe det til at opløses, selv om dets forfærdede Etikkelse ikke havde paadraget det det Had udenfra, der saa snart adspalttede dets Tilhængere.

Istedetfor at nu Protestantismen, paa den ene Side ved sine to Confessioners Strid, paa den anden ved Kampen mod Soci-

²⁰⁾ Saaledes bleve f. Ex. Naadevirkningerne førte tilbage til de psykologiske Virkninger af Christi Forjættelse om Saligheden. Fausti Socini Prælectiones theol. c. s. Bibl Fr. Pol I, p. 541. og Christendommens hele Fortrin bliver grundet derpaa, at i ingen anden Religion Etikeren tillige selv har Fuldmagt til at uddøle de af ham forjættede Belønninger. Faust. Soc. de auctoritate sacræ scripturæ. Bibl. Fr. Pol. I, p. 272.

nianismen og den hertil sig sluttende Arminianisme, skulde have udviklet sig paa en friere Maade, afsluttede den sig, navnlig som Lutheranisme, kun desto mere suæverhjetet i sig, og blev til et aandelst Formelvæsen, en egenstændig Stridetheologie, der kun manglede speculativ Aand og kirkelig Sæthed for fuldkommen at ligne den gamle Scholasticisme³⁷⁾.

Den Epenerske Pietisme mod Enden af det 17de Aarhundrede var et Forsøg paa at bringe nyt Liv ind i Religionen, der var forstenet i Orthodoxiens stive Former; men da den kun var grundet paa Følelsen og Gemyttet, uden fast, videnskabeligt Grundlag, og med Hensyn paa det practiske Liv var behersket af en Ængstelighed og Snæverhjetethed, der havde været fremmed for Reformatorerne, saa kunde den allermindst egne sig til, at fremkalde den Fuldvendelse af Reformationen, som den havde bebudet. Først i den anden Halvdeel af forrige Aarhundrede lykkedes det den gjenopvaaguende philologiske og historisk-critiske Forskning at indlede en ny Udviklingsperiode for den christelige Theologie; men den første Impuls hertil kom ikke fra selve Kir-

³⁷⁾ Man bliver fuldkomment crindret om Luthers Skilbringer af Kirken og Theologiens Tilstand før Reformationen, naar man f. Ex. hos Dippel, en af hine æventyrligt gjærende Stiftelser, der pleie at betegne Grændsfejlet mellem en gammel og en ny Tid, læser følgende Skitse af den lutheriske Kirkes Tilstand i det 17de Aarhundrede — i Skriftet: *Papismus protestantium vapulans*, i Samlingen under Titlen: *Eröffneter Weg zum Frieden, durch Publication aller Schriften Christiani Democriti*; 1709, S. 72: Jæst intet Andet blev der lært om Christus, end hvorledes han er Gud og Menneſte i een Person, hvorledes Naturerne ere forenede og meddele hinanden deres Egenſkaber. Derimod var der Ingen som lærte eller bevisste ved sit Exempel, hvorledes vi og ved Christus ſkulde blive deelagtige i den guddommelige Natur eller blive guddommelige Menneſter. Hele Volumina bleve ſtrevne om Christus, hvori ikke et Blad, ja ikke et Ord er evangeliſt. Intet Andet end philoſophiſke Stoleſurerier, ſom i de fordærvede Seculis paa og efter Conſtantini Magni Tid, hørte man om Chriſto. Men Chriſtus — hedder det i det Foregaaende — var langt fra dem alle, og boede ikke iblandt dem, uden forſaaavildt han blev ſønderdiſputeret, ſønderpiint og ſønderſlidt af dem.

kens Indre, men var Virkningen af en forandret Aandsretning i Tiden overhovedet, der navnlig som Philosophie vandt Indflydelse paa Theologien.

§. 5.

Den nyere Philosophies vigtigste Udviklingsformer i Forhold til Christendommen.

I Henseende til deres Indflydelse paa den christelige Theologie dele de mange forstjellige Systemer i den ved Baco og Cartesius stiftede nyere Philosophie sig i to store Grupper: den Leibniz-Wolfske Theisme paa den ene Side, og den Epinozistiske Schelling-Hegelske Pantheisme paa den anden; Cartesianiismen er Forberedelsen for, den Kantiske Criticismus Oplesningen af den første Verdensanskuelse, den engelsk franske Naturalismus, aandeliggjort ved den Fichtiske Idealisme, danner Overgangen til den anden.

Den christelige Verdensanskuelse i Urchristendommen, i Catholiciismen, Protestantiismen, og endnu i Socinianiismen, er væsentlig af theistisk Natur. Det Absolute seer den som Person, og med denne sidste Bestemmelse mener den det saa alvorligt, at den i Collisionstilfælde heller opgiver Noget af Absolutheden for Personlighedens Skyld, end den for hiins Skyld træder denne for nær. Den hele christelige Anskuelse af Guds Forhold til Verden, af Skabelsen, Forsnyet og Miraklerne, vidner om dette. Fri Villie er væsentlig for Personligheden; Friheden virkeliggjører sig i enkelte vilkaarlige Villieacter: ved en saadan har Gud skabt Verden, ved en Række af saadanne regjerer han den, og ved saadanne Acter griber han ogsaa udenfor den ordentlige continuerlige, verdensstyrende Virksomhed ind i Verdensordenen.

Ogsaa den nyere Philosophie var paa sit første Stadium theistisk (den Epinozistiske, skøndt med Hensyn til Tiden tidligere end den Leibniz-Wolfske, er dog med Hensyn til sin Virkning langt tidligere, idet den et heelt Aarhundrede henlaae som en

nedgravet (stat); men hvor oprigtigt den end monne mene det med sit Absolutes Personlighed, saa lagde den dog, i Modsætning til den christelige Religion og Theologie, idetmindste ligesaamegen Vægt paa denne Persons Absoluthed. En Gud, der udever enfelte Acter, er — det maatte snart blive indlysende — vel en Person, men ingen absolut. Thi idet han vender sig fra den ene Act til den anden, eller endog i et Nicblis udøver en vis Elags Virksomhed (den overordentlige), som han i et andet lader hvile, saa gjer eller er han i det ene Moment Noget, som han i det andet ikke er eller gjer, og hjemfalder altsaa gaanske til det Foranderlige, Timelige, Endelige Categorier. Skal han fastholdes som absolut, saa maa hans Virken begribes som een evig Act, der efter sit Væsen, eller forsaavidt den udgaar fra Gud, er enkelt og sig selv liig; men kun i Phænomenernes Verden udfolder sine Rigdomme efter og ved Siden af hverandre, som en Række af mangehaande afværende guddommelige Virkninger. Havde nu Kirken udledet Underet af en med selve Underet samtidig enkelt Handling af Gud, saa betragtede den Philosoph, der udtalte Læren om den præstabilerede Harmonie, det som en Art Epire, der allerede ved Etabelsesacten af Gud var nedlagt i Verden, og nu, uden videre overordentlig Medvirken fra hans Side, først i selvsamme Moment, som Underet skeer, frembryder i de ved hiin Act satte Aarsagers og Virkninger Udsviklingsrække¹⁾, og hvad Etabelsen selv angaar, saa holder Leibniz synligen fra Forestillingen om en Verdensbegyndelse til Ideen om en begyndelsesløs Verden²⁾. Det var da ikke at undres over, at Theologerne heri fandt en Indskrænkning i Guds Act til frit og umiddelbart at indgribe i Verdens Gang³⁾, en

¹⁾ Dette vil man finde at være den sande Betydning af det, som Leibniz siger, *Essais de Théodicée*, I, 54, jvf. det nærmest foregaaende.

²⁾ See Stederne af Leibniz's Breve til Bourguet, og Lessings Bemærkninger dertil, *Werke*, VI, S. 155.

³⁾ See Kortholst's *Disp. de philos. Leibnitii, christianae religioni non pernicioosa*, foran 4de Bind af hans Udgave af Leibnitii epp. ad diversos, p. 41, ifølge hvilken Theologerne sluttede saaledes: *Quod si Deus ab initio corporum structuram et substantiarum, animarum et spirituum naturam ita formavit, ut per seipsos in omnem æter-*

Indbending, som kun tilspyneladende mødes ved den Forstkring af Philosophen, at han ingeniunde tænker sig Verden som et Uhr, der uden Medvirkning af Gud, dets Ophav, vedbliver at gaar, — men at han kun udelukker en udbedrende Virksomhed⁴⁾; thi herved er aabenbart der kirkelige Forstilling om enkelte guddommelige Handlinger ikke restitueret, men i dens Sted er sat Forestillingen de son influence continuelle — som Leibnitz selv udtrykker sig. Men netop herved er Guds Personlighed tilfødesat for hans Absoluthed, thi en Person kan ikke tænkes uden Evne til enkelte Villiesacter; ved Philosophiens Indflydelse var Theismen fra en concret bleven en abstract.

De Følger, som denne Forandring i den philosophiske Verdensanskuelse maatte medføre for Theologien, viste sig ikke strax. Den nyere Philosophie fik i Begyndelsen meest kun en formel Indflydelse paa Constructionen af det dogmatiske System; senere uddannede theologia rationalis sig endnu temmeligt fredeligt ved Eiden af den aabenbarede, men hvor dyb og usorsonlig Mobsætningen mellem begge i Virkeligheden var, det viste sig ved de Wolfenbüttelske Fragmenter: Reimarus var en Wolfianer, kun consequentere og dybere stuende end Carpoverne og Reinbeckerne. Alverden læste og roste hans Betragtninger over den naturlige Religions Sandheder, i hvilke han drabeligt kjæmper mod Naturalismen, Atheismen og Epinozismen, og i det physicotheologiske Arguments Plancer beviser Guds Tilværelse og Egenskaber af Naturens vise Indretning; men medens hans Læsere godtroende gik fra denne Opbyggelse i den naturlige Theologies Tempel over i den aabenbarede Religions Kirke, saa kunde Reimarus, just fordi Naturen og Fornuften aabenbarede ham Gud, i Kirken kun finde en Afgud. I Naturen kom en evig og uforander-

nitatem omnia ipsius consilia exsequantur, atque ad actum deducant omnia, quæ pro sua vel justitia vel gratia et sapientia ab æterno fieri decrevit: consequens est, neque in hoc neque in futuro mundi seculo supernaturalia esse, et nullum operationibus Dei immediatis locum relinquere.

⁴⁾ Second écrit de Mr. Leibnitz à Mr. Clarke, hos Kortholtet, p. anf. Et. p. 51.

lig Guds-Virken ham imøde i Judstiftelsen og Opholdelsen af Naturlovene: Kirkelæren syntes ham falskeligen at sætte sin Guds-Være i hans Ret til, hvert Dieblis at afbryde dette Naturens Løb og saaledes at erklære sit eget Værk for usuldfølgende. Naar den fornuftige Verdensbetragtning viste ham en Gud, der af tilstrækkelige Grunde havde ordnet alle Ting efter Fuldfølgelighedens Lov, fordi det var en moralsk Nødvendighed for hans Væsen, saa troede han i Kirkelæren at see Guds Vilkaarlighed hævet til højeste Lov; vilkaarligen havde Gud udvalgt det jødiske Folk; der mindst fortjente det, til sit Indlingsfolk, givet tildeels lunefulde Love som han fandt for godt, og ligesaa vilkaarligt nu i den nye Aagt gjort Troen paa visse, i gammel Tid og i fjerne Lande skete, Kjendegjæringer, til Betingelse for Saligheden. Det syntes at stride mod alle Guds moralske Egenskaber, at alle Sjæles evige Frelse skulde være knyttet til Antagelsen af en Aabenbaring, som kun den mindste Deel af Menneſtens Totalsum kjendte, og som igjen den mindste Deel af denue mindste Deel var istand til at opfatte rigtigt og bedømme selvstændigt; at denne foregivne Aabenbaring, ved Siden af saameget Unødvendigt, kan saa mangelfuldt indeholdt netop det Nødvendigste, Grundsandhederne i den naturlige Religion, og desuden indeholdt Meget, der ikke blot maatte synes at være stridende mod Fornuften, men selv, som f. Ex. den foregivne guddommelige Begunstigelse af lastefulde Menneſter, at modvirke og skade Cædeligheden: hvorimod Guds naturlige Aabenbaring, almindelig og klar og reen som Solens Lys, intet Andet lod tilbage at ønske, end at den jo før jo hellere maatte adsprede Kirkelærens usunde Taager og fremtræde i sin fulde Kraft og Glans.

Saa skarpt imidlertid disse Modsætninger stode ligeoverfor hinanden i Aander som en Reimarus, saa laae deres Udværgning dog i Forestillingen om Gud som en extramundane Intelligent, hvilken den Voldske Philosophie, ligesom ogsaa den tidligere Populærphilosophie, endnu havde tilfældes med den kristelige Religion. Deraf kom ogsaa den mærkværdige Døbelthed hos vor Reimarus, der gjorde, at han, medens de forargelige Fragmenter allerede længe havde ligget i hans Pult, ved sine Betragtninger

virkede opbyggeligt vidt omkring og erhvervede sig Berømmelse som en Forsvægter af den angrebne Religion^{*)}. Og saa her gjenfandt jo den Christne den over Verden staaende Forstand, den kunstrige Mester, der havde frembragt alle Ting, saa hensigtsmæssigen havde indrettet Dyrenes Organisme, og indplantet dem de mærkværdige Instincter til deres egen og Ungernes Opholdelse, de forbausende Kunstdrifter.

Men hvo berettiger os da til, af den overfladiske Lighed imellem nogle Naturproducter og menneskelige Kunstproducter at slutte, at der ved hine ligesom ved disse maa være en udenfra efter bevidste Dierneed virkende Forstand med i Epillet, saa at der kun er den Forskjel, at den ved hine maa tænkes uendelig? Vistnok nedes man — bemærkede Naturalisterne — naar man gjør Naturen og Materien til en stiv, ved Masse, til at søge det frembringende Princip for dens Producter udenfor den; men hiin Forestilling om Naturen er en Forudsætning, der ikke er retfærdig gjort ved Noget, en tom Abstraction. Materien er hverken blind eller død, den er et Liv, der paa uendeligt forskjellig Maade bevæger sig i sig selv, en ubevidst hensigtsmæssig Virksomhed. Dog sæt endog — spurgte tydske Philosopher — at det var fuldkommen overensstemmende med Lovene for vor Erkjendelse, at slutte fra Verden til et personligt Ophav til samme, hvorved vare vi da berettigede til, istedetfor beskedent at udtale hiin Slutning som en subjectiv Nødvendighed for vor Erkjendelsesøvrne, meget mere at opstille Tilværelsen af det, som vi ved Slutninger ere komne til, som objectiv Kjendsgjerning? Hvad Ret have vi endvidere til at anvende Personlighedens Categorie, som er opstaaet hos os i den sandkelige, endelige Verden, udenfor dennes Grændser, paa det Oversandskelige, det uendelige Væsen. Og

*) Det gjør et comist Indtryk, i disse Betragtninger at finde Wolfenbütters-Fragmentisten i hæftig Strid med Epinoza, eller at see den tydske Oversætter af *Système de la nature* (Frankfurt und Leipzig, 1783, Borberich, S. X) give Læserne det Raad, at de, naar de ikke ere sig bevidste at være fuldkommen sikre med Hensyn paa Religionen, først skulle øse Kraft og Aandsstyrke af en Heimarus's og Andres Skrifter.

er da Personlighedens Begreb, om det end nok saa meget lures ved Abstraction, et Begreb, der kan forenes med Ideen om det Absolute? Bevidsthed og Villie, Personlighedens Elementer, forudsætte jo bestandigt Noget, der er udenfor og ved Siden af dem, de maae jo da drage Væsenet, som de tillægges, ned i Endelighedens Sphære. — Saaledes sluttede Kant og Fichte, og gjorde derfor Gud til et theoretisk ubevistligt og uerkjendeligt Postulat af den practiske Fornuft, eller, hvad der var Sandheden i denne Bending, til den almindelige moralske Verdensorden.

Hvor blev nu den christelige Religions og Kirkes Standpunkt af? hvorledes var en Forsoning mulig mellem den og den critiske Philosophie? Ved Anerkjendelsen af Fornuftens Utilstrækkelighed for oversandselige Ting at ville henvende til en træende Antagelse af Aabenbaringen, det var en Udvei, der ikke holdt Stik; paa det theoretiske Gebeet var ingen Formidling mulig; alt Eftertryk blev da lagt paa det Practiske, og den moralske Side af Christendommen blev fremhævet som det Væsenligste ved den.

Allerede den Leibniziske Philosophie havde, skjendt den dog ikke vilde lade Christendommens theoretiske Dogmer falde, ja ved en nova reperta logica og lignende Midler tog flere af dem, som f. Ex. Treenighedslæren, i Beskyttelse mod socinianisme og andre Indvendinger, erklæret Christendommens Tendents for en mere moralsk end dogmatisk⁶⁾, og indenfor Kirkens Gebeet havde Socinianismen og Arminianismen gjort Forsøg i denne Retning. Nu trængte den med mere Held ind i Theologien, og Rationalismen lagde nu den Kantiske "Critik der practischen Vernunft" og "Metaphysik der Sitten" til Grund for Troelæren, ligesom forhen den Wolfiske theologia rationalis.

Dog nu var endelig den Tid kommen, da den døde Hund

⁶⁾ Leibnizii opp. ed. Batens. Tom V. p. 141: Theologiam vere Christianam esse practicam constat, et primum Christi scopum fuisse potius inspirare voluntati sanctitatem, quam intellectui immittere notiones veritatum arcanarum. Ganske ligegyldende med Spinoza's Astringer i tractatus theologico-politicus, om hvilke her paa sit Sted skal blive talt udførligere.

(saaledes betragtede Golt den ¹⁾) begyndte at røre sig i sin Grav. Lessing, der var opvokset i den Leibniziske Philosophie, hvidstede for sit Endeligt Jacobi den Hemmelighed i Dret, at han var Epinozist ²⁾, og denne forkyndte det i sine Breve om Epinoza's Lære for den forbaufede Verden, idet han tilsværde, at Epinozismen var den eneste consequente Philosophie, men at netop derfor Enhver, der havde sin Sjæls Frelse kjær, maatte lade sig hovefulds fra Philosophien over i Troen. Dette Raad fulgte de, der troede at have Marsag til at være angst for deres Sjæle: men Opmærksomheden var nu engang henvendt paa Epinozismen, og dens Princip indtraadte nu, beriget og suppleret ved Resultatet af Idealismen og ved Subsidier fra den Jacob-Behme'ske Mystik, som Schelling, Hegel'st Philosophie i Rækken af de hinanden afløsende Systemer. Philosophien befandt sig nu paa, at den i sit critiske Stadium ikke havde kunnet finde Gud blot af den Grund, at den, som Ordspøget siger, ikke havde kunnet see Skoven for lutter Træer: midt i det guddommelige Livs rige Fylde havde den felt sig fattig og gudsforladt, fordi den, for indskrænket til at omfatte netop denne hele Fylde som sin Gud, havde søgt det Absolte som Et ved Siden af de Mange, som

¹⁾ En String af Lessing hos Jacobi: Briefe über die Lehre des Epinoza, zweite Auflage. S. 38,

²⁾ Sammensteds, S. 22 ff. Lessing: De orthodoxe Begreber om Guddommen have ikke mere nogen Betydning for mig, jeg kan ikke tilfredsstilles ved dem. 'Εὐ καὶ παύ! jeg veed intet Andet. — Jacobi: saa er De jo saa temmelig enig med Epinoza. — Lessing: Hvis jeg skulde kalde mig efter Nogen, saa veed jeg ingen Anden — De kender ham dog? Saa er De ikke til at hjælpe. Bliv de heller ganske hans Ven. Der gives ingen anden Philosophie end Epinoza's. S. 52: Lessing kunde ikke forson sig med Ideen om et personligt, absolut uendeligt Væsen, i uforanderlig Ryddelse af dets allersjælefuldeste Fuldkommenhed. Han forbandt dermed en saadan Forestilling om uendelig Kjedsommelighed, at han blev angst og bange derover. — Den eneste Form, under hvilken han kunde forestille sig en personlig Guddom, var som Verdenssjæl, selvsigelig ikke som en transeunt, men som en i Verden absolut immanent Personlighed. Jacobi, p. anf. Et. S. 46 ff.

et særskilt Væsen. Nu blev Universet anskuet som det Absolutes Selvaabenbaring; det Uendeliges og det Endeliges Enhed, Væsenets evige Udtræden i Formen, og Formens evige Overgang i Væsenet, det Forstjelsløses Frastøden af sig selv fra sig selv og det Frastødtes Tilbagetagelse i det, Ideens Proces, der som sit Andet slutter sig sammen med sig selv, blev erkjendt som det i Sandhed Absolute

Et Diebstil kunde derfor Philosophien, ligeoverfor den Kantiske Negation af alle Christendommens theoretiske Dogmer, troe at være vendt tilbage til Enhed med den christelige Religion og Dogmatik. Treenighedslæren, som Rationalismen havde forkastet, og som selve Supranaturalismen havde stillet i Baggrunden, blev nu igjen draget frem, og opløstet som et Banner for den nye Verdensanskuelse. Her havde man jo hvad man segte: et Absolut, med de tre Momenter: Identiteten med sig (Faderen), Udtrædelsen i dets Væsen som dets Andet (Sønnen, det staberiske Ord), og den herved formidlede Tilbagevenden til sig (Ånden). Ligeledes kom den af Critiken opløste Forsoningslære igjen til Ere: var det ikke Selvadstignelsen, Hengivelsen af selve sit eget Væsen til Endelighedens og Forgængelighedens Lod, ved hvilken det Absolute betingede sin herligere Gjenforening med sig selv? Og naar Apostelen kaldte Gud den, der ikke er fjern fra Enhver af os, i hvem vi leve, røres og ere, naar han priste Menneskene som dem, der vare af Guds Slægt (Ap. Gj. XVII, 27 f.) var det da ikke i barnlig Form Speculationens dybeste Tanker, og hvad var denne da Andet end en Gjenopvækkelse af den oprindelige christelige Verdensanskuelse?

Dog, det var kun den første Begeistringens Ruus, der kunde fremtrylle Billedet af en Gjenforening, medens Kisten var dybere end nogensinde før⁹⁾. Er Gud ikke længere et særskilt,

⁹⁾ Hvorledes denne Illusion bliver mulig, viser Kliffoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, S. 216 f. Den speculative Rationalisme staaer i samme Forhold til Dogmet som den vulgære Rationalisme, nemlig i et critisk negerende. Kun ved een Ting adskiller Speculationen sig i dette Forhold fra den simple Rationalisme: — Da dens

udenfor Verden eksisterende Væsen: saa er Skabningen ikke længer en Act af den guddommelige Vilkaarlighed, der ligesaavel havde kunnet udeblive, men den er et Udviklingsmoment, der nødvendigen maa sættes med den absolute Idée, og ikke kan tænkes borte, uden at det Absolutes Eksistens ophæves; saa er Forsynet ikke længere en Indgriben af en udenfor Verden staaende Intelligens, men de guddommelige Kræfters og Loves Immanents i Verden; saa gives der i Menneskeheds store Udviklingsstadier

Lærcindhold ikke bestaaer i nogle tarvelige Forhandsreflexioner, men en bestandig rigere Metaphysik udvikler sig i dens Fremstriben; saa har den ikke mere nødt, af det kirkelige Begreb at bortskjære saa Meget som stridende mod Fornuften, men den rigere Udfoldelse af dens egne Sætninger gjør det muligt for den, at drive Omtydningen af de kristelige og dogmatiske Sætninger langt videre, end den vulgære Rationalisme i sin Fattigdom nogensinde kunde det. Saaledes kan det komme dertil, at Speculationen i sin udviklede Skikkelse igjen formaaer at tilegne sig det hele orthodox-kirkelige System, idet den underlægger alle dets Sætninger og Udtryk en speculativ Betydning. — Denne Speculation optræder derfor med den Paastand, at være den ægte Restitution af Dogmet og Christendommen. — See vi nu tilbage paa Rationalismens Udviklingsgang, saa var Begyndelsen den, at Fornuften som Critik vendte sig imod det historiske Dogme, og søgte at nedbryde det. Men Enden er, at den heeltigjennem underlægger det en fuldkommen fremmed Betydning. Men denne Slutning er kun Fuldbdelsen af Begyndelsen. Sin første Opposition mod det overleverede Dogme havde til Hensigt, at sætte den rene Fornuftreligion i dets Sted. Men denne var da endnu for svag (abstract), og den første Deel af Dogmet maatte negeres. Dette spændte Forhold aftager i samme Grad som Fornuftreligionen udvikler sig. Den vinder lidt efter lidt Kraft til, at flyde sin Mening ind under flere og flere af Dogmets Sætninger, indtil den tilsidst har betrukket det Hele. Men paa den anden Side er denne Betrængen og Omtyden den fuldkomne Tilintetgørelse af det historiske Dogme. I den vulgære Rationalisme gjælder det historiske Dogme endnu i sin ægte Betydning, og bliver derfor forkastet som Noget, der dog ikke kan modtage en fornuftig, filosofisk Betydning. Men den uddannede Speculation behøver netop derfor ikke at forlæse det, fordi den ganske har opgivet Dogmets ægte historiske Betydning, og fuldkomment forflygtiget den til en filosofisk.

ikke mere noget Tilfælde, saa at et Synbefald ligesom skulde have kunnet bringe Gud ud af Concepterne, og idenefter havde maattet gøres godt igjen ved overordentlige Foranstaltninger, men det Onde er et Gjennemgangspunct i det Godes Udvikling, der ophæver sig selv; saa er Aabenbaringen ikke at opfatte som en Indgivelse udenfra, eller som en enkelt Act i Tiden, men som Et med Menneskeslægten's Historie; saa er navnlig Christ's Fremtræden ikke Indplantelsen af et nyt, guddommeligt Princip, men et Skud af den guddommeligt begavede Menneskehed's inderste Marv; saa er Jorden ikke mere nogen Jammerdal, hvis Gjenrejsning har sit Maal udenfor sig i en tilkommende himmelsk Tilværelse; men allerede her gjælder det om, at have den guddommelige Livskraft's Skat, som ethvert Øieblik af det jordiske Liv gemmer i sit Skjød.¹⁹⁾

§. 10.

Dogmatikens Opgave i vor Tid Planen til Værket.

Alle de hidtil stildrede Udviklingsformer af Christendommen og Philosophien danne nu, — dels som allerede ophævede Momenter, dels som endnu!riste, uopløste Modsetninger — Bestanddele af det Stof, af hvilket i vor Tid Dogmatiken maa forme sig. At denne Bestaendighed af Materialet just ikke gjer Opgaven let, det er af sig selv indlysende. Man har ofte klaget over, at man i vor Tids dogmatiske Værker savnede den Gediegenhed og den indre Eenhed, som man finder i Melancthon's Loci og i Calvin's Institutio. Sagen forholder sig unægteligt saaledes, men hverken skulde man forlange Andet af vor Tid, eller derfor holde den for en flettere. Kan den ikke mere frembringe Symboler og i sig afsluttede Dogmatiker, som Reformationstiden, saa kan den istedet derfor gjere meget Andet, som dengang Ingen tænkte paa,

¹⁹⁾ Jfr. Neanders Ytring i Fortalen til 3die Dylag af hans: *Leben Jesu Christi*, S. XXV f.

og som ikke mindre bidrager til Guds Pris. Den Tid havde let ved at levere dogmatiske Systemer af eet Malm, hvis Almeenhedsvidighed endnu var enig med sig selv, hvor Dannede og Simple, Geistlige og Lægsfolk stode paa den samme kristelige, eller dog theistiske Grund, hvor Philosophien endnu var eenfomme Læreres Sag, uden Indflydelse paa Livet og den offentlige Mening. Men i vor Tid, hvor Aabenbaring og Speculation, Bibel og Naturforskning, den kristelige Himmel og det Dennesidiges Industrie og Philosophie krydse hinanden i alle cultiverede Lande, næsten paa alle Puncter, ja hyppigt endog i de selv samme Personer; i en saadan Tid maatte et Individuum paa den dobbelte værdigste Maade afslutte sig i sig selv, hvis han vilde bringe en Dogmatik istand, i hvilken hine forskellige Elementer ikke fremtraadte.

Som allerede antydet er en saadan Afslutning mod andre Standpuncter — om den forresten i og for sig er mulig eller ei, det ville vi lade være uafgjort — idetmindste ikke vor Tids Dogmatikers Feil. Om end kun polemisk og afvisende, saa indlade de sig dog fordetmiste med de modsatte Anskuelser, og, som det pleier at gaae, tilegner den Kjømpende sig ogsaa her mangan en af Modstandernes Kunstfærdigheder og Egenheder. Der er overhovedet i vore Dage endnu kun Gaa, der udelukkende finde deres Frelse i Gæt, hvilket dette nu forresten monne være; man frygter Extremets Gensidighed, Formidling af Modsetningerne, juste milieu, er ogsaa Theologiens Valgsprog, og Dogmatikerne og Religionøphilosopherne sætte nu forsterkedelen en Væge i at formidle Supranaturalismens og Rationalismens, og, i den aller sidste Tid, den speculative Philosophies og den kristelige Læres, Modsetninger. Men at formidle er et vanskeligt Arbejde, og dog tage de Fleste sig det saa forbausende let. Ikke Enhver besidder det Apparat eller den Udholdenhed, med hvilken Eschleiermacher, for at iværksætte en Blanding, pulveriserede Christendommen og Epinozismen saa fint, at der hører et skarpt Væge til at skjelne de sammenblandede Bestanddele fra hinanden; hos Mange er det kristelige og det moderne Element ikke bedre forenede end sammenrystet Olie og Vand, der kun saalænge vise sig forenede,

som man vedbliver at ryste dem; medens atter andre, og tildeels ikke uberømte, Dogmatiker endog ligne en Pelssemasse (Villedet er ikke uædlere end Sagen), i hvilken den orthodoxe Kirkelære udgjør Kjødet, den Schleiermacher'ske Theologie Glæstet, den Hegel'ske Philosophie Kryderiet. Det er disse Blandinger, i hvilke det Besværvede ved allehaande Tilføjninger igjen skal gjøres velsmagende, som allerede Læssing fandt saa ælle, saa modbydelige, saa opstødende; det er den saakaldte fornuftige Christendom, om hvilken han tilstod, at han hverken vidste, hvor dens Fornuft eller hvor dens Christendom stak; den moderne Theologie, for hvilken han foretrak den gamle orthodoxe af den Grund, at denne aabenbart stred mod den sunde Menneskeforstand, medens hiin hellere vilde bestikke den¹⁾).

Den sande Formidling maa ligesaameget være en Adskillen, en Sættin ud fra hinanden. Den kan ikke (for at bruge et Franz Vaaders Udtryk) komme istand via sicca, men kun ved en Proces, ved Smelten eller Gjæren, hvorved Slagger og Bærme blive udsøndrede, eller rettere udsøndre sig selv. Hvorledes dette udføres hvad Dogmatiken angaaer, har jeg allerede udtalt paa mere end eet Sted²⁾. Denne critiske Proces skal nemlig ikke foranstalles af vor Tids Theolog, men den viser sig allerede i Christendommens, og nærmere i Dogmehistoriens, hele Udviklingsgang, og den nulevende Theolog skal blot begribende sammenfatte den. Alle de Digler og Retorter, i hvilke Dogmet maa smeltes og destilleres, alle de Reagentier, ved hvilke det maa analyseres, alle de Kar, i hvilke det maa gjære og stummes, skulle ikke nu først forfærdiges og sættes i Virksomhed af os, men vi behøve kun at tage dem saaledes som de allerede ere givne som kirkelige Partier og Stridigheder, som Kjetterier og Synoder, som Rationalisme og Philosophie o. s. v. Dogmets sande Critik er dets Historie. Det er i sin første uudviklede, ubestemte Form tilstede i Skriften; idet det analyseres og nær-

¹⁾ Læssings Werke, Band VI, S. 250, 294, Band VIII, S. 591.

²⁾ Streitschriften, 3tes Heft, S. 58 f. Characteristiken und Kritiken, S. 172 f. 208.

mere bestemmes, træde i Kirken Modsetningerne ud fra hinanden og gaae undertiden over i hæretiske Extremer; derpaa følger den kirkelige Fixering i Symbolet, og Symbolerne forarbejdes til kirkelig Dogmatik; men derefter vaagner lidt efter lidt Critiken, Aanden adskiller sig fra den Realitet, den har givet sig i den kirkelige Lære, Subjectet drager sig ud af sin tidligere Troes Substant, og negerer denne som sin Sandhed. Men dette vil den kun gjøre fordi en anden Sandhed, om end endnu kun dunkelt og i uudviklet Form, er opgaaet for den; og alt er nu afhængigt af det Spørgsmaal, om denne nye, speculative Sandhed er Set med den gamle kirkelige, eller fremmed for den og modsat den, eller om en Mellemting mellem begge findes²⁾.

Dog idet vi ved dette Spørgsmaal ere førte tilbage til Begyndelsen af vor Indledning, paaminder vi om at slutte den, idet vi endnu kun med Hensyn til Planen til Værkets Ydre tilføie den Bemærkning, at vi ville forudsende Behandlingen af den egentlige Dogmatik, eller det christelige Læresystems materiale Begreber, en Udvikling af de formale Grundbegreber, som man ellers pleier at kalde Apologetik.

²⁾ Jfr. Baugé: Die christliche Gnosis, S. 41: Der fandtes nu (i den alexandriniske Periode) en dobbelt Jødedom, en høiere og en lavere, en aandelig og en sandfælig, en esoterisk og en exoterisk, Eenheden af begge skulde vel ligge deri, at de kun forholdt sig til hinanden som Aand og Bogstav, som Sjæl og Legeme, som Indhold og Form; men herved var der dog allerede givet en Forskiel, der maatte føre videre. Saasnart Allegorien tabte sin Anseelse (hvilket nødvendigheds maatte skee, saasnart man ikke længere kunde have den samme Interesse for at gjøre den jødiske Religion gjældende som den absolut sande; medens derimod Jøderne selv, hvilke Allegorien, som kunstig Formidler mellem det Speculative og det Historiske, havde fremkaldt, udøvede det samme Herredømme over Aanderne): saa var eo ipso Jødedommen nedsunken paa et Trin, paa hvilket den kun kunde holdes for en underordnet og ufuldkommen, kun formidlende og forberedende Form af Religionen. — Den forstandige Læser vil selv være istand til at finde Lighederne og Ulighederne mellem Jødedommens datidige og Christendommens nuværende Stilling.

Den

**Christelige Troeslæres formale
Grundbegreber.**

(Apologetik.)

Den christelige Troeslæres formale Grundbegreber. (Apologetik.)

§. 7.

Den bibelske Aabenbaringslære.

For Mennesket i dets umiddelbare Eksistens som Naturmenneske er Aanden paa den ene Side, som en blot Mulighed, kun som et Indre, og derfor paa den anden Side endnu som et Ydre¹⁾. Men idet Mennesket efter sit Væsen er Aand, staaer det nødvendigviis i Forhold til denne udenfor det satte Aand; og idet nu dette Forhold er et Forhold mellem den naturlige og den rene Aand, saa bliver den første, i dette Forhold, i Bevidstheden bestemt ved den sidste; og hermed er nu endvidere det givet, at idet begge Siderne træde i rapport til hinanden, Initiativerne maae udgaae fra den rene objective Aand.

D. v. s. Først er Menneskeheden og de enkelte Folk ikke den aandelige, absolute Gehalt, der lever i dem, mægtige. De bære den i sig, men som en dunkel Drift, hvis Sammenhæng med deres sandkelige Side, fra hvilken de umiddelbart kjende sig selv, endnu ikke er blevet dem bevidst, og derfor forestilles som en Indgivelse fra et udenfor dem værende høiere Princip. Fordi de i deres Subjectivitet kun forefinde Vilkaarlighed og sandelig Tilbræielighed, vilde det Aandelige, naar de opfattede det

¹⁾ Infr. Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, §. 140. Sammes Logik, 1, 2, S. 181 f.

som subjectivt, ligeledes blive til et Vilkaarligt, derfor kaster det sig over paa Objectivitetsens Side, hvor det finder en fast Grund, der ikke kan røkkes ved den subjective Vilkaarligheds Udgreb. Men de Individer, i hvilke denne Sønndring først foregaaer, blive for de øvrige Aabenbaringens Bærere og Formidlere.

Ikke blot alle Religioner, men i de ældste Tider ogsaa de borgerlige Forsatninger, der vare sammenvorede med Religionen, grunde sig derfor paa Aabenbaringen^{*)}. Saaledes navnlig den christelige Religions historiske Forudsætning, Hebræernes religionsborgerlige Lovgivning. Jehovaa talte til Moses og sagde: Tal til Israels Børn og sig — er den staaende Formel, med hvilken i Pentateuchen saavel de religiøse og sædelige Sandheder, som de ceremonielle og borgerlige Forordninger blive indførte. Moses er ikke optraadt efter eget Gudsbestændende, men som guddommeligt Sendebud (4 Mos. XVI, 28. cfr. 2 Mos. III ff.) og det er ogsaa i den tidligere Tid Jehova's Ord, der udgaaer til Propheterne og indgiver dem deres Forjættelser og Trusler. Ligeledes bliver Forhøvelsen af Kristus betragtet som en paa Guds Befaling foretaget Afsløring af en længe foriet Hemmelighed (Rom. XVI, 25 f.). Selve Kristus talte ikke af sig selv, men kun hvad han havde hørt og lært af Faderen (Joh. VIII, 26, 28. 38. VII, 17.), guddommelig, ikke menneskelig Vidsdom er det, Apostlene forkynde (1 Cor. II, 6 f.), og de gamle Aabenbaringer sammensattes med de nye og sidste i Kristus, idet der siges, at ligesom Gud forud mange Gange og paa mange Maader havde talt til Fædrene ved Propheterne, saaledes har han i de sidste Dage talt til os ved Sønneu (Hebr. 1, 1).

Nu maa man imidlertid vel vide at skjelne mellem deres egne Udsagn, der vare Bærere for Aabenbaringen, og deres Tilhængeres, der ofte høre til en langt senere Tid; men dette hører rigtignok sammen med kritiske Undersøgelser, der tildeels ere meget vanskelige. Det Simpleste og i kritisk Henseende mindst Mistænkelige, som i det G. T. saadanne Aabenbaringssubjecter

*) S. de Devotioeder, som Wegscheider, Instit. S. 8. Note a), p. 35. n. edit. 7. har meddelt.

udfælde om sig selv, ere Formler, som: Jehova's Naad hviler paa mig; Jehova's Ord udgik til mig (Jed. LXI, 1. Jerem. I, 4. 11. 13. H, 1. Esch. VI, 1, XII, 1 o. fl. St.): Lanterne, der soles i deres indre Sandhed, men ikke begribes som frengaarnde af selve det menneskelige Indre, fremstille sig som guddommelig Indgivelse, og den uimodstaelige Trang til at udtale dem som guddommelig Befaling til deres Vefjendtgjærelse. Alt efter Indbildets færegne legemlige og aandelige Tilstand kunde saadanne Tankefrembringelser endog antage en voldsom, eekstasist og vissemaer Form; saaledes bliver Saul, da han meder Propheternes Chor, ligeledes greben af prophetist Begeistring (1 Sam. IX, 9); Herrens Haand kommer over Eschiel og driver ham ud i Dalen, for der at give ham prophetiske Ordre (III, 22 ff.), eller den falder, medens de jødiske Eldste ere nærværende, paa ham, og fører hans Naad i et Eyn fra Chaldæerlandet til Jerusalem (VIII, 1 ff.); ligesom ogsaa allerede Jesaias (VI, 1 ff.) fortæller om et Eyn, i hvilket han havde set Jehova paa hans Throne, og de himmelske Naader rundt omkring ham.

Vistnok ere af disse Visioner og Hemykkelser mange historiske og forbre psychologist Forklaring, men sig: saa vist er det, at de snart blive en kunstlet Form, og saavel saadanne Visioner, som ogsaa den ligefremme Sendelse af Gud ere af Forfatterne til prophetiske Skrifter med kunstnerist eller theocratist Forsættighed tilskrepte de ældre Seere, deels dem selv: den sidste Art Opdigtelse bliver høist sandsynlig ved mange af Eschiel's og de andre senere Propheters Visioner paa Grund af deres Kunstlighed, medens den første er utvivlsom ved Drenanens og Eschierne i Daniels Bog. Til denne Art høre nu navnlig alle de Guds Naabenbaringer og Drakter, som Pentateuchen beretter om: vi lære af samme kun de Forestillinger at kjende, som en senere Tids Digtere og Præster enten selv gjorde sig, eller vilde hibringe Andre, om en heit øiet Gottedes Samqvem med Gud. Man fandt det saaledes, vel ogsaa i Overensstemmelse med gamle Sagn, passende for Oldtiden, at lade Gud tale til Menneskene saa aldeles uden videre Indledning og uden nærmere Angivelse af Naaden, som om denne af sig selv var indlysende,

eller som om Tiden var om to Menneskers Døngang, (1 Mos. IV, 9. VI, 13. VII, 1. VIII, 15. IX, 1. XII, 1. XIII, 14 o. fl. Et.), eller ogsaa siges der endog utvetykligen, at han har viist sig som et Menneske, (G. XVIII, jof. ogsaa III, 8); medens der paa andre Steder, mere i den senere Tids Aand, deris ubestemt tales om, at Gud har viist sig (XVII, 1), deris at han viist sig i Synet (XV, 1), eller i Dromme (XXVIII, 12 f.). Ogsaa i Mose's Historie finde vi vel for en Deel de samme Udtryk, som vi anerkjendte for at kunne være Propheternes egne Udsagn om dem selv; at Guds Aand har hvilet over ham (4 Mos. XI, 25, samme Udtryk om Josva 4 Mos. XXVII, 18, 5 Mos. XXXIV, 9, om Samson Dom. XIII, 35. XIV, 6, XV, 14), at Gud har talt til ham, lagt ham Ordene i Munden, som han skulde tale (2 Mos. IV, 12. 19. 27. VI, 1. 10. 29, VII, 1. 8. 14. 18. VIII, 1. o. fl. Et.), men naar det beskrives, hvorledes Gud har aabenbaret sig for ham, saa er det med flere Udsmykkelser end ialmindelighed i Genesid. Herst viser Jehova sig for Mose i Skikkelsen af en brændende Busk (2 Mos. III), det rene, alt Ugebiegent fortærende Ildelement, syntes at være et passende Symbol paa hans Væsen (jofr. XXIV, 17. 5 Mos. IV, 24); paa Sinai tilfjendegiver et Tordenveir for Folket, at Herren, til hvem man ei tør nærme sig, som frygteligt hævnner alle Overtrædelser af sin Lov, er tilstede (2 Mos. XIX, 16 ff.); kun Mose alene (eller efter XXIV, 9 i Selskab med Aaron og de 72 Eldste) ser Jehova, dog bestrides ikke hans Skikkelse, men kun den saphirblaa Klarhed under hans Fodder (XXIV, 10); ligesom, efter XXXIII, 20 ff. XXXIV, 5 ff. Mose kun fik Østerglandsen af den forbi ham dragne Gud, ikke hans Ansigt, at see. Paa andre Steder derimod bliver Mose's Fortrin for de senere Propheter sat deris, at han var den Gæste, til hvem Jehova havde talt Ansigt til Ansigt, og hvem han havde ladet see sin Skikkelse, medens han for Propheterne kun kundgjør sig i Billeder, Synet og Dromme (2 Mos. XXXIII, 11. 4 Mos. XII, 5 ff. 5 Mos. XXXIV, 10): en Væsen i Traditionen, der lader sig forklare af Kampen mellem de to Interesser; paa den ene Side at fastholde Umulig-

heden af at Gud kan afbildes, paa den anden Side at fremstille Mose's Forhold til ham saa inderligt som muligt.

Guds Aabenbaringer ere i den hebraiske Sagnhistorie ikke sjældent formidlede ved Engle (1 Mos. XXI, 17. XXII, 12. 2 Mos. III, 2 ff. Jos. V, 13 ff. Domm. VI, 14. 22); mens Folketroen til den umiddelbare Brug i Livet havde tilberedt sig Drakter i Lødfastning eller i amuletagtigt virkende Gjenstande (2 Mos. XXVIII, 30. 1 Sam. XXIII, 9. XXX, 17. Ebr. II, 63. Nehem. VII, 65).

Jesús og Apostlene forudsætte allevegne den gammeltestamentlige Aabenbaring som saadan. Det G. T's Bøger ere for dem Bøgerne κατ' ἐξοχῆν, de hellige Skrifter; David har, som Prophet, (Ap. G. II, 30) talt ἐν πνεύματι (Mt. XXII, 43); Mose's Love ere ἐντολαὶ θεοῦ (Mt. XV, 3. 6), hvorhos man da ogsaa i den sildigere Judentoms Aand indskyder Formidlingen ved Engle (M. G. VII, 53. Gal. III, 19. Hebr. II, 2); Propheterne talte drevne af den hellige Aand (2 Pet. I, 21). Dog sætter Jesús sig over Mose (Mt. XII, 8, Joh. V, 45) og de øvrige Guds Mænd i det G. T. (Mt. XII, 41 f.), og i Særdeleshed Paulus og Forfatteren til Hebræerbrevet stille den gamle og den nye Aabenbaring overfor hinanden som Forgjængeligt og Blivende, som Forberedelse og Opfyldelse, Bogstav og Aand (2 Cor. III, 6 ff. Gal. III, 24 ff. IV, 3 ff. Hebr. III, 3. VII, 24. IX, 15. X 14. o. fl. St.).

Spødv den nytestamentlige Aabenbaring angaaer, som Kristus bragte Menneskeheden, saa vide vi ogsaa her langt nærmere og sikrere, hvorledes den første og anden Generation af hans Tilhængere, end hvorledes han selv forestillede sig den. Efter Forfatterne til de synoptiske Evangelier var Jesús, foruden det, at han var avlet af den hellige Aand, endnu desuden ved sin Daab blevet opfyldt med den guddommelige Aand (Mt. III, 16. Luc. IV, 14), i hvis fulde og stadigt virkende Kraft (Joh. I, 34) — et Træk, der bedre passer i den synoptiske end i den johanneiske Anskuelse) han fra nu af talte (Luc. IV, 18) og handlede (Mt. XII, 18. 28.); han var som Guds Søn i udelukkende Besiddelse af den adæquate Erkendelse af Faderen, og

alene istand til at meddele denne til Menneskeheden (Mt. XI, 27). Efter Paulus var Kristus, fordi han var opfyldt med den hellige Ånd, Guds Een (Rom. I, 4), Guddommens hele Fylde er ham væsentligt iboende, og forsaavidt ere alle Wiisdommens og Erkjendelsens Skatte forborgne i ham (Col. II, 3. 9). Den udfærligste Åbenbaringsteorie med Hensyn paa Jesus finde vi hos den fjerde Evangelist. Ligesom Mose erklærer Kristus her, at han ikke taler og gjer Noget af sig selv, i sit eget Navn, men i sin Faders Navn, der har sendt ham til Verden (V, 43. VII, 16 f. X, 36. XIV, 10); hvilket nærmere udvikles saaledes, at han kun gjer og taler, hvad Faderen viser ham, hvad han har seet og hert hos Faderen (III, 11. V, 19 f. 30. VIII, 26, 38), hvad Faderen har paalagt ham at tale (XII, 49 f.). Da Faderen er i ham, (X, 38. XIV, 10. XVII, 21.) og, uagtet sin Ophæiethed over Alt, er Et med ham (X, 29 f. XVII, 22), saa kjender han Faderen (VIII, 55. X, 15), og er for Menneskene den eneste Vei til at opnaae Erkjendelsen af hans Væsen og Samfundet med ham (X, 7 ff. XIV, 6), han er Verdens Lys, uden hvilket man vandrer i Mørket (VIII, 12); ja, han selv er det, i hvem Menneskene ligesom skue Gud legemligen: den som seer ham, seer Faderen (XIV, 9). Dette Forhold har efter den johannæiske Jesus's Udsagn ikke først dannet sig i dette hans jordiske Liv, men det skriver sig fra en Tid hiinsides hans jordiske Fødsel. Kun af den Grund, erklærer han for Nicodemus, kan Menneskets Een tale om de himmelske Ting, at han er nedstegen fra Himlen (III, 13); sin tilkommende Ophæielse til Himlen betragter han som en Tilbagevenden til det Eted, hvor han fer har været (VI, 62), og han erindrer Gud om den Herlighed, som han har nydt hos ham før Verden blev skabt (XVII, 5). Men i sin Prolog udtaler Evangelisten Læsningsordet til alle disse Gaader: i Jesus er den guddommelige *logos*, Guds skabende Intelligens, der fra Evighed af var hos Gud, blevet Kjed, og derfor har han, hvad aldrig Noget fer har kunnet, aabnet Menneskeheden den usynlige Guds Væsen. — Den samme guddommelige Ånd, der opfyldte ham (ogsaa den fjerde Evangelist bibeholder denne Forestilling, I, 32. III, 34, som Forestil-

lingen om *logos* gjer overflødig hvad Jesus angaaer), forjætter Jesus ogsaa sine Disciple (Mt. X, 19 f. Joh. XIV ff.), og den blev, efter Apostlenes. Gjerninger og de apostoliske Breves Angivelse, undertiden ledsaget af underfulde, ydre Tegn, ikke blot Disciplene i ængere Betydning, men alle Troende tildeel som Principet for deres høiere Erkjendelse og christelige Vandel (Ap. Gj. II, 2 ff. VIII, 15 ff. X, 44 ff. XIX, 6. Rom. VIII, 4. 1 Cor. II, 10. G. XII—XIV). — Ved Eiden af disse væsentligt christelige Åabenbaringsformer, *πνευμα* og *logos* i Kristus og *πνευμα* i de Troende, finder man ogsaa undertiden i det N. T. de mere ydre Åabenbaringer. Vel finder man ikke mere Theophanier, der ere synlige for det legemlige Øie, synligen viser sig kun een Gang Guds Mand, og oftere hans Engle; men Gud fremtræder flere Gange herligt talende fra Himlen; hvortil komme Åabenbaringer i Dremme formidlede ved Engle, og Synner, bevirkede af Gud og den opstandne Kristus.

Jndholdet af disse Åabenbaringer er i det G. T. Theocrati; dets Forberedelse i Patriarcherne; dets Grundlæggelse og første Udvikling ved Mose; dets Vedligeholdelse og Fornyelse ved Simson, Samuel, David o. A.; Truselen om dets Omstyrkelse og Forjættelsen om dets herligere Gjenoprettelse ved Propheterne. I det N. T. er nu Åabenbaringens almindelige Jndhold just dette ved Propheterne forjættede nye Gudsrige, saaledes som det — som et fra den gammeltestamentlige Sammenblanding med det politiske Element, fra den ceremonielle Udvorteshed og nationale Particularisme rensat religiøst Samliv — er blevet begrundet af Kristus ved hans første Tilstedeværelse og ved hans forventede Gjenkomst skal blive fuldendt. Her fremhæve nu de tre første Evangelister isærdeleshed den ved Jesus forkyndte practiske Religiositet og rene Sædelighed, den fjerde Troen paa Jesu høiere Natur, som Betingelse for Jndtrædelse i Gudsriget; medens Guds ved Jesu Offerdød bevirkede Forsøning med den syndige Verden, den derved medførte Ophævelse af den mosaiske Lov og Cultus, i hvis Sted fra nu af fra Menneskets Side den ene aandelige Act, Troen, skal træde, for Apostlen Paulus og Forfatteren til Hebræerbrevet gjælder for det Vigtigste.

Denne overordentlige Aabenbarings Omfang falder ved det G. T. sammen med den jødiske Stats Omfang, ved det N. T. med den Kreds, for hvilken Evangeliet blev forkyndt. Men nu taler allerede det G. T. om en Kundgjørelse af Guds Herlighed gjennem Skabningen, der strækker sig saa vidt som Verden (Ps. XIX, 2 ff.), og i det N. T. er det navnlig Paulus, der, ligesom han blandt Jøderne søgte Tilhøringspuncter i den gammeltestamentlige Aabenbaring, saaledes blandt Hedningene søger den i den naturlige, der var bleven alle Mennesker tildeel. Vel lod Gud — siger han til Beboerne af Ephra — i de forgangne Tider Hedningene gaae deres egne Veie, dog har han ikke ladet sig uden Vidnesbyrd for dem; men i Naturens Velsignelser, som han lod blive dem tildeel, har han givet sig tilkjende (Ap. G. XIV, 16 f.). Den Maade — siger han til Athenienserne — paa hvilken Gud har fordeelt Folkene paa Jorden, og bestemt Tid og Rum for dem, skulde give Menneskene Anledning til at søge og finde Gud; hvilket var saameget desto lettere, som han ikke var langt fra Enhver af os, som vi ere hans Elægt og i ham have Grunden til vor Tilværelse og vort Liv (Ap. G. XVII, 26 ff.). Gud — skriver han til Romerne — har aabenbaret sig for alle Mennesker, idet hans usynlige Egenskaber, hans evige Magt og Gudsdommelighed fra Verdens Skabelse af ved Gfærtænkten kunne skues i hans Gjerninger, og ogsaa practisk er Loven skrevet i Hedningenes Hjerter til Erstatning for den skrevne Lov, som de mangle, idet deres Samvittighed vidner for dem om Ret og Uret (Rom I, 19 f. II, 14 f.). Men rigtignok, saa let det ogsaa var, saa have Hedningene dog ikke fundet Gud; thi endt han havde givet sig tilkjende for dem, saa ærede de ham dog ikke som Gud, men ombyttede hans usorgjængelige Væsens Herlighed med Billeder, ikke blot af sorgjængelige Mennesker, men selv af usornuftige Dyr; og som Følge af denne Formørkelse af deres Forstand nedsaंत de ogsaa i den dybeste moralske Fordærvelse (Rom. I, 21 ff.). Til at rødfrie fra denne religions-moralske Depravation, hvis Grund og Begyndelse allerede laae i vor Elægts første Stamfaders Overtrædelse (Rom. V, 12 ff.), er hverken hiin naturlige Aabenbaring tilstrækkelig for Hedningene, eller den mosaiske Lov for Jøderne; thi begge tjene kun

til at vise saavel Jæder som Hedninger, sælgelig den hele Menneskeslægt, som uundskyldelige; men den eneste Frelse ligger i den troende Antagelse af Aabenbaringen af den naadige Raadslutning om Forløsningen, der i Christus er blevet Menneskeheden tildeelt (Rom. I, 20. II, 1. III, 9 ff.). Saaledes finder vi heller Petrus Frelse for Menneskeheden i noget Andet end i Jesu Navn (Ap. G. IV, 12), og de Gudsfrygtige og Rettskafne blandt alle Folk kalder han ikke allerede som saadanne velbehagelige for Gud, men kun ham velkomne til Optagelse i Christi Befjenderes Rige (Ap. G. X, 35).

§. 8.

Bibelsens Lære om Undere og Spaadomme som Beviser for Aabenbarings Sandhed.

Opkastes nu det Spørgsmaal, hvorledes Mennesket skal erkjende en Lærer, der fremstiller sig som guddommeligt Sendebud, og en Lære, der udgiver sig for Aabenbaring, som saadan; saa kan det afgjørende Kriterium ikke ligge i Indholdet; thi et Indhold, der gaaer ud over det Menneskelige og Naturliges Sphære, kan det naturlige Menneske ikke prøve, men maa, fordi det er et guddommeligt, uden videre troende antage det. Men udfordres der nu just et Kriterium for, at et givet Indhold er et guddommeligt: saa kan det kun ligge i den Form, under hvilken Indholdet frembyder sig; det maa komme til Mennesket paa en Maade, der gjør ham det umuligt at udele det fra en anden end en guddommelig Aarsag — en saadan Form var for den gamle Verdens Standpunct f. Ex. en Stemme fra Himlen, eller Promulgationen af den mosaiske Lov fra Sinai Bjerg, eller, naar det er et Menneske der udfører Middelens Rolle (som jo ved den mosaiske Lovgivning de fleste Love ikke bleve forkyndte umiddelbart fra Bjerget af Jehova, men ved Mose foredragne for Folket), saa maa i hans øvrige Handling og Tale kundgjøre sig en guddommelig Medvirkning, der viser ham som fortrolig med Guddommen, som deelagtig i Guddomsraad og Gud-

domsaand. Kan jeg nemlig ikke prøve det, som Væreren af en Aabenbaring om de guddommelige Ting forkynder, fordi det tilhører en oversandselig Verden, som jeg her aldrig vil kunne sammenligne med Aabenbaringssubjectets Udsagn: saa bliver en saadan Sammenligning og Prøven mulig derved, at det guddommelige Sendebud ogsaa udtaler sig om Gjenstande og Phænomener i denne Verden paa en saadan Maade, at jeg paa den ene Side kan vide, at hans Udsagn ikke sætte sig paa en simpel Anvendelse af hans naturlige, menneskelige Erkjendelsesbevne, og paa den anden Side kan prøve deres Sandhed ved at sammenligne dem med de Gjenstande og Begivenheder, de angaa; eller at han i selve denne Phænomenernes Verden frembringer Forandringer, der ligesaa meget som hiin Erkjendelse staae i Misforhold til hans naturlige Evne, og kun kunne begribe ved Forestillingen om en guddommelig Kraft. Epaadomme og Undere ere da Aabenbaringens Kriterier. De første gaae paa Noget, der er fjernt eller skjult deels i Rummet deels i Tiden, og, hvad denne sidste Klasse angaaer, saa kunne de ogsaa indtage den Stilling, at de ikke have det guddommelige Sendebud, hvis Troværdighed skal godtgøres, til Dødhav, men til Gjenstand, og man slutter da enten fra den guddommelige Autoritet, som man forudsætter hos hine tidligere Profeter, til hans, der af dem paa en kjendelig Maade betegnes som et forventende Sendebud fra Gud, eller, uden hiin Forudsætning, fra det blottede Sammentræf af Forudsigelsen og Opfyldelsen til den Førstes Guddommelighed, og derved til hans, der er forudforkyndt som en Guds Mand. Til at godtgøre sin guddommelige Sendelse for sit Folk, sit allerede Mose af Gud Evne til at frembringe visse Virkninger, der overstiger den sædvanlige menneskelige Kraft, og Mose selv beraaber sig paa et saadant, af ham forudforkyndt og af Jehova udført Under, som et Beviis paa, at han ikke er optraadt efter eget Godtbefindende, men er udsendt af Gud (4 Mos. XVI, 28 ff.). Dog, ligesom Jehova er det egentlige Dødhav til Underne, saaledes er deres sidste Viemod det, at forstaae ham Auerkjendelse som den højeste, ene sande Gud, og isærdeleshed som Israels Guds (2 Mos. VI, 6 f. VII, 5. VIII, 19. IX, 14. XIV, 18. 31. XV, 1—21. XVI, 6 f.). De samme Viemod og Virkninger siges de senere hebraiske

Propheters Undere at have (1 Kong. XVII, 24. XVIII. 23 ff. 36 ff. 2 Kong. I, 10. 12. II, 14. V, 8).

Ogsaa Jesus blev, ifølge Evangelierne, troværdiggjort ved Mirakler, der deels udførtes af ham, og det saavel umiddelbart, som efter hans Ophvielse middeibart gjennem Disciplene, deels stæete med hans Person. At de havde til Hensigt at bevise, at han var et guddommeligt Sendebud, og uærmere at han var Messias, er den staaende Anstuelse i det N. T. (Mt. XIV, 33. Luc. V, 24. Joh. II, 11 III, 2. VI, 14. VII, 31. IX, 16, 31 ff. XII, 37. XX, 30 f. Ap. Gj. II, 22. X, 38 f.), og Jesus selv beraaber sig, saavel hos Synoptikerne (Mt. XI, 4 f. XII, 28.) som hos Johannes (V, 19 f. 36. VI, 26. XI, 42. XIV, 10 f.) i denne Betydning paa dem. Vel findes der ogsaa strænge Vebreibelser mod dem, der forlangte at see Tegn af ham (Mt. XII, 38 ff. XVI, 1 ff.), og hos Johannes bliver endog engang en Anmodning om en undersuld Heldbrebelse, der ikke var fremgaaet af Eyst til at see Mirakler, men af saderlig Bekymring for et sygt Barn, haardeligen dadlet (Joh. IV, 48). Men saadanne Udsagn kunne ligeoverfor de forhen anførte og naar de evangeliske Mirakelfortællinger forudsættes som historiske, ikke bevise, at Jesus ikke vilde have sine Undere anseete for Beviser for sin guddommelige Sendelse, men enten maa man udjævne denne tilshyneladende Modsigelse ved den Forudsætning, at Jesus deels foretrak den Tro, der mere frivilligt allerede fulgte af det Indtryk, som hans Person og Lære gjorde, for den, der grundede sig paa Miraklet, en sidste Instants, der maatte tvinge ethvert ikke ganste forvendt Sind (Joh. VII, 17. XIV, 11); deels ikke havde fundet den udvortes Tro paa sig for Underes Skuld at være tilstrækkelig til at giere Menneffene salige, naar ikke den indre Forvandling af Sindet kom til (Joh. III, 2 f.). Eller hvis man troer, at der maa lægges større Vægt paa, at Jesus vægrede sig ved at give andet Tegn end Propheten Jonas's Teg (Luc. XI, 29) : det, som indeholdtes i hans Person og Prædiken, og paa Undskyldningen for Dæmonisk Tilbagefald (Luc. XI, 24), saa vilde samtlige Mirakelhistorier, samt de Taler, som referere sig til dem, i deres nuværende Form være hjemfaldne til Critiken.

Haand i Haand med Underet gaaer i den bibelske Historie Epaadommen som Middel til at troværdiggjøre Åabenbaringen. Saaledes allerede i det G. T. Jehova selv forudsiger for Mose en Begivenhed, hvis Indtræffen skal forsikre ham om hans guddommelige Sendelse (2 Mos. III, 12). Desuden ere de Underer, som Mose udsæder, ikke sjældent ligesaa meget og endnu mere Prophetier, idet han forudsiger et Udfald, som Jehova har bekendtgjort ham, og gjør Troen paa sin guddommelige Sendelse afhængig af, at det Forudsagte indtræffer (2 Mos. VII, 17 f. XIV, 13. 4 Mos. XVI, 28 ff.). Ogsaa Propheternes guddommelige Hverv prøves ved, om den vidunderlige eller naturlige Tildragelse, som de have forudsagt, indtræffer (1 Kong. XVII, 1. 14 ff. XVIII, 41. XXII, 28. Sir. XLVI, 15). Ikke sjældent forudsagde Propheterne ogsaa Noget, som snart skulde skee, for at det Indtræffen kunde være et Tegne paa, at ogsaa deres Prophetier om den fjerne Fremtid fortjente Tillid som Indgivne af Gud (1 Sam. II, 34. X, 7 ff. 1 Kong. XIII, 3. 2 Kong. XIII, 3. 2 Kong. XIX, 29. XX, 8. Jes. VII, 11 ff. XXXVIII, 7 ff. Jerem. XLIV, 29 f.). Der bliver ogsaa i det G. og N. T. lagt stor Vægt paa Gudsmandenes Viden om det, som var fjernt eller skjult i Rummet. Elias ved og siger til Israels Konge hvad den syriske Konge taler i sit Kammer (2 Kong. VI, 12); Jesus seer Nathanael under Figen-træet (Joh. I, 49), og ved at Lazarus, der boer langt borte, er død (Joh. XI, 11. 14.).

Da en stor Deel af de gammeltestamentlige Epaadomme havde Theocratiets Gjenoprettelse til Gjenstand, eller dog af de senere Jøder henførtes hertil, men Jesus blandt sine Tilhængere gjaldt for Messias, saa antog, med Hensyn paa ham, Bevist af Epaadommenes den Skikkelse, at først og fornemmeligst de Prophetier i det G. T., der vare gaaede i Opfyldelse paa ham, og derefter først Opfyldelsen af hans egne Forudsigelser, skulde godtgjøre hans messianske Værdighed. Evangelisterne lade allerede Jesus beråbe sig paa dette Beviis i den første Form (Mr. XXVI, 24. Luc. XXII, 37. XXIV, 26 f. Joh. V, 39. 46. XVII, 12); og hvor omhyggeligt de selv, især den første og den fjerde, gennemføre denne Pragmatisme paa Jesu Liv, er bekendt. Ege fra hans Fødsel af en

Jomfru i Bethlehem og hans Barndoms Tildragelser til hans Indtog i Jerusalem paa en Asemendes Fæl, hans Korsfæstelse mellem to Misdædere, Godkæftningen om hans Klæder, hans Lige Forskaanelse for Sønderbrydning af dets Veen, hans Opstandelse og Mandens Søndelse — finde disse Skribenter i Jesu Historie en Række af Opfyldelser af gammeltestamentlige Prophetier, og i den Omstændighed, at han saaledes syntes Træl for Træl at ligne det prophetiske Messiasbillede, see de det eienlyndigste Beviis for hans Messianitet. Hertil komme da Jesulegne Forudsigelser, blandt hvilke flere, der angif Begivenheder, som snart skulde indtræffe, som f. Ex. Forudfortyndelsen af hans Død og Opstandelse, af to af hans Disciples Forræderi og Fornægtelse — ved deres usigtige Opfyldelse kunde tjene dem, der endnu ikke vare opfyldte (Mth. XXIV, 29 ff.) til foreløbig Troværdiggjørelse (Jvf. især Joh. XIII. 19. XVI, 4).

Dog ere hverken i det G. eller N. T. Underet og Spaadomme det eneste Document for en guddommelig Søndelse. Vel ligger deri, at Noget, som en Prophet har forudsagt, ikke indtræffer, efter 5 Mos. XVIII. 21 f. et sikkert Criterium for, at han ikke har talt i Guds Ord, men af egen Anmaselse; men derfor er det ingensinde et Beviis for en Prophets guddommelige Søndelse, at en vidunderlig Begivenhed, som han har forkyndt, indtræffer; men 5 Mos. XIII, 1 ff. bliver det Tilfælde forudsat som muligt, at ogsaa en falsk Prophet, der forsøger til Afguder, kunde udføre virkelige Mirakler, som jo de ægyptiske Troldmænd havde gjort flere af Moses Tegn efter; og derfor bliver Overensstemmelsen mellem en saadan Mandes Lære og Monotheismens og Theocratiets Grundfætninger den heieste Instant, efter hvilken selve Underne skulle bedømmes. Naar nu i det G. Jehova selv ansees for at være Ophav til disse falske Mirakler, idet han finder for godt at friste sit Folk, faa bliver i det N. T. den sataniske eller demoniske Kraft bestemt som deres Marsag (Ap. G. VIII, 11. XVI, 16. 2 Thess. II, 9. Apoc. XIII, 12 f. XVI, 13 f. XIX, 20), men Tilladelsen til at de maa stee bliver dog ført tilbage til den straffende og sin Menighed rensende Gud, (2 Thess. II, 11 f.), og Jesus selv forkynder, at der i sidste Tider skulle opstaae falske Propheter og Mes-

flaader, der skulle gjere mange Tegn og Undere for at forføre de Troende (Mt. XXIV, 24 jvf. 2 Thess. II, 7 ff. 2 Pet. II, 1 ff.). Derfor bliver ogsaa i det N. T. Bevist af Undere suppleret ved den indre Erfaring af Lærens Guddommelighed (Joh. VII. 17) og den gunstige eller ugunstige Stemning mod Jesus blev gjort afhængig af den lydelstende eller lydstye Veskaffenhed af den Ufælte's Gemt (Joh. III, 20 f.); men i den gamle hebraiske Teleologies Maneer gav man nu dette den Bending, at Gud selv tillukter deres Øine og Hjerter, som ikke modtage Forskyndelsen, men aabner de Andres (Mt. XVI, 17. Mr. IV, 11 f. Joh. VI, 37), at overhovedet Ingen kan komme til Kristus, uden at Faderen drager ham i hans Indre (Joh. VI, 44); og herved er da den Åabenbaring, som objectivt er givet i Jesus, erklæret for at være utilstrækkelig uden en tilsvarende subjectiv i Mennesket (jvf. ogsaa Mt. XVI, 17).

§. 9.

Uddannelsen af den kirkelige Lære om Åabenbaringen.

Efter som der bestandigt traadte flere og flere Hædninger, og navnlig Næud med philosophisk Dannelses, over til Christendommen, saa blev den universalistiske Side af den paulinske Åabenbaringslære videre og videre udviklet i den ældste græske Kirke. Alle Mennesker have af Naturen idetmindste faaet indplantet Kundskaben om Guds Tilværelse ¹⁾; til denne naturlige Gudsideaer forholdes Guds Åabenbaringer i Skabningen, den Mosaiske Lov og i Kristus sig kun som en opadstigende Række af stedse kraftigere Understøttelsesmidler. Den guddommelige *λογος* var det, som Gud, ifølge Justinus, Clemens Alexandrinus o. A., altid har ladet nedregne paa alle Mennesker ²⁾; i den har hele Menneskeslægten Deel, saa at

¹⁾ Saaledes Johannes Damascenus, der ogsaa i dette Punct giver Resultatet af den græske Dogmeudvikling, De side orthod. I, 1:

— *πασι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεοῦ ὑπ' αὐτῆ φυσικῶς ἐγκυκατεπαρταί.*

²⁾ Clem. Strom. I, 7 (til Parabeln om Sædemanden: *eis γὰρ ὁ τοῦ ἐν ἀνθρώποις γῆς σπέρματος, ὁ ἀνῶθεν σπειρῶν ἐκ καταβολῆς κόσμου*

Alle, der have levet overeensstemmende med Fornæften, kunne kaldes Christne³⁾, dog med den Forstjæl, at Hedningene kun have faaet ligesom enkelte, adspredte Sædekorn af samme, de Christne derimod i Jesus den hele *logos*, selve Principet for hine Udstrømninger⁴⁾, hvorfor ogsaa blandt hine kun enkelte holdt sig frie for Folkereligionernes Afguderi og deres Følge, den moralske Fordærvelse. Desuden meente man, at ialfald siden den christelige Åbenbaring var givet Menneſkſheden, den troende Nutagelse af den var det eneste Midde! til Frelse; og saaledes traadte der ved Siden af Universalismen i Henseende til Fortiden en christelig Particularisme med Hensyn paa Nutiden. Denne var det, som ogsaa gav de græske Fædres liberale Anskuelse (Logos's almindelige Virksomhed) den Vendning, at de udledte de Spor af ægte Gudsertjendelse, som fandtes blandt Hedningene, deraf, at disse skulde have stjaalet fra Jødernes hellige Bøger, saa at de ved Siden af den Sætning: Den, som til hvilkens somhelst Tid, i hvilkersomhelst Folk, har levet og lært fornuftigt, var en Christen, stillede den anden: Det Gode, som Hedningene have, det tilhører egentligen os Christne (som Jødernes og Arvinger)⁵⁾.

τα θρησκευτικά σπερματα, ὁ τον κυριον καθ' ἑκατον καιρον ἐπομβρινας λογον· οἱ καιροὶ δὲ καὶ οἱ τοποὶ οἱ δεκτικοὶ τὰς διαφορὰς ἐγέννησαν.

³⁾ Just. Mart. Apol. I, 46: (λογον) ἢ παν γένος ἀνθρώπων μετέσχε καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, καὶ ἀπὸ αὐτοῦ ἐνομισθησαν· οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡρακλεῖτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ υ. σ. υ.

⁴⁾ Just. Mart. Apol. II, 13: οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες (Talen var om græske) διὰ τῆς ἐννοίας ἐμφυτῇ τῷ λόγῳ σποράς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. ἕτερον γὰρ εἰς σπέρμα καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοῦν καὶ ἕτερον αὐτοῦ, ἢ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκεῖνῃ ἢ μετυσία καὶ μίμησις γίνεται. Sammensteds 8 kalder Justin de Christne: τὸς οὐ κατὰ σπερματικῷ λόγῳ μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῷ παντός λόγῳ, ὁ εἰς χριστῷ, γινώσκιν καὶ θεωρίαν βίην σπαράζοντας.

⁵⁾ Justin. Mart. Apol. I, 44, og Clemens Alex. paa mange Steder, som Baur, christliche Gnosis, S. 526 ff., har samlet og oplyst. Den samme Anskuelse findes allerede hos de alexandriniske Jøder Ariston.

Den samme Antagelse af en oprindelig almindelig Åabenbaring finde vi ogsaa i den ældste latinske Kirke, kun med den Forskjel, at mens efter Clemens og Justin ogsaa Hedningene havde Deel i den bestandige overnaturlige Oplysning ved *logos*, efter dens Anskuelse den almindelige Åabenbaring mere forholdt sig til den særegne som det medskabte Ordentlige og Naturlige til det Overordentlige og Overnaturlige. Tertullian antager en Gudserkjendelse, som er uafhængig af den særegne Åabenbaring, hører med til de Gvner, hvormed Gud har udstyret Mennesket, og derfor er fælleds for alle Folk, han beraaber sig for Christendommens Sandhed paa det Vidnesbyrd, der gives af Sjælen, som allerede af Naturen er Christen, og af hvilken, saafremt den endnu er ustyldig og ikke forvædet ved en falsk filosofisk Dannelse, eller saafremt den igjen er vaagnet til Besindelse af Livets Ruus, alle de væsentlige Grundlag for den christelige Tro lade sig udvikle⁶⁾, saa at Christendommen tilligemed den gammeltestamentlige Åabenbaring ogsaa efter hans Anskuelse kun er en Foranstaltning, som den naabige Gud har truffet, for desto lettere og sikrere at føre Menneskene til Gudsen⁷⁾. Men

bulus og Philo, s. Dähne: geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Relig.-Phil. I, S. 76 ff.

- 6) Tertullian adv. Marcion. I, 10: Major popularitas generis humani, ne nominis quidem Mosis compotes, nedum instrumenti, Deum Mosis tamen norant; etiam tantam idololatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent, et Deum Deorum, et si Deus dederit etc. — Nec hoc ullis Mosis libris debent. Ante anima quam prophetia. Animæ enim a primordio conscientia Dei dos est. — Sammes de testim. animæ I: Novum testimonium advoco — consiste in medio anima — Sed non eam te advoco, quæ scholis formata, bibliothecis exertitata, academiis et porticibus Atticis pasta, sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello etc. Vsf. Apologet. 17 og Hieron. Comm. in ep. ad Gal. I, 15. natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci et non habere in se semina sapientiæ et justitiæ reliquarumque virtutum.

- 7) Tertullian. Apologet. 18: Sed quo plenius et impressius tam ipsum, quam dispositiones eius et voluntates adiremus, instrumentum adjecit literaturæ etc.

den store Vanskelighed i, før og uden den overordentlige guddommelige Åabenbaring at opnaae Frelsen, blev, især efter den bestandste Kirkes Anstuelse, mere og mere til en Umulighed, jo mere Eæren om en ved det første Menneskes Fald medført og paa Efterkommerne nedarvet Syndighed udvirkede sig.

Efter Pelagius havde saavel Læbninger som Læder og Christne Mulighed til ikke at synde, altsaa til at blive salige, *liberum arbitrium* (og Cælestius tilskrives man endog den Paastand, at enkelte Mennesker før Kristus virkelig have været syndfrie)⁹⁾; men medens den hos de Første ligesom var nøgen og uden Værn og Naaden (*nudum et inermis*), blev den i de Christne understøttet ved Naaden (*in solis Christianis juvatur a gratia*), som efter den pelagianiske Forestilling bestod i Åabenbaringen og Læren (*relevatio, doctrina, illuminatio*)⁹⁾. Mod ham paastod nu Augustin, at der, for at opnaae Saligheden, udfordredes ei blot den ydre objective Åabenbaring, men at der til denne maatte træde den Virksomhed af Gud i Mennesket for at fremkalde den subjective Tilsegnelse, som den fjerde Evangelist omtaler som en Dragen af Faderen, og som Augustin bestemmer som den *gratia*, der i Menneskenes Hjerter frembringer *non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates*¹⁰⁾.

Hos Scholasterne gjenfinde vi denne Åabenbaringens Uundværlighed for Menneskets Saliggjærelse. Vel kan man efter Thomas Aquinas's Mening ved Fornusten erkjende Noget af det, som angaaer Gud og Menneskets Bestemmelse, men desl ikke Alt, idet Gud, det sidste Maal for den menneskelige Stræben, er noget Overnaturligt og selgelig ogsaa Overfornuftigt; og selv om det, som man paa en naturlig Maade formaaer at erkjende

⁹⁾ Et af Puncterne i Anklagen mod ham paa Synoden i Carthago bekyldte ham for at have lært: *Quoniam et ante adventum Domini fuerant homines impeccabiles i. e. sine peccato.*

⁹⁾ Pelag. ep. ad Innocent. hos Augustin de *gratia Dei*, 33. Samme, de *libero arbitr.* l. 1. 8. Jvf. Julian hos Augustin, *Opus imperfectum c. Julian*, I. 94 f.

¹⁰⁾ De *gratia Christi*, 25.

om hine Gjenstande, bekræftes der en Åabenbaring, da uden denne den guddommelige Sandhed deels kun vilde blive erkjendt af Faa, deels først sildigere, deels ikke uden Indblanding af mange Bilsfarelser ¹¹⁾).

Jo strængere Reformatorerne holdt fast paa den Augustiniske Lære om Arvesynden, desto større Bægt maatte de lægge paa Åabenbaringen, som det eneste Middel til Salighed for Menneskene. Naar, ifølge Concordieformlen, den menneskelige Fornuft uden Syndesalbet er fuldkomment blind for alt Mandeligt o: Alt, hvad der angaaer Religion og Sædelighed, og ikke istand til, at erkjende Noget deraf ved egen Kraft ¹²⁾: saa maa der en særegen Åabenbaring til for at vise Veien til Frelsen. Vel er der, ifølge Salvin, selv i det faldne Menneske endnu en naturlig Gudsbevidsthed, om og kun i Gelesens Form ¹³⁾, og den bliver desuden saa kraftig understøttet ved Guds Åabenbaring i Skabningen, der i alle sine Dele bestandigen forkynder Gud og hans Egenheder, at der ikke bliver nogen Undskyldning for Mennesket, naar han desuagtet ikke erkjender og frygter Gud ¹⁴⁾.

¹¹⁾ Thomas Aquin. Summa theol. P. I, Qu. 1. Art. 1. — ad ea etiam, quæ de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione Divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admistione multorum errorum homini proveniret. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. Dette er videre udsført i Summa cath. fidei contra-gentiles I, 4.

¹²⁾ Form. Conc. Epit. Art. II, 2: — hæc est fides doctrina et confessio nostra, quod — hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sint coeca, nihilque propriis viribus intelligere possint.

¹³⁾ Instit. christ. rel. I, 3, 1: Quendam inesse humanæ menti et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus.

¹⁴⁾ Sammensteds, I, 5, 1: Adhæc, quia ultimus beatæ vitæ finis in Dei cognitione positus est, ne cui præclusus esset ad felicitatem aditus, non solum hominum mentibus indidit illud quod diximus religionis semen: sed ita se patefecit in toto mundi opificio, ut

Men iftedestomindre er det en Kjendsgjerning, at den naturlige Aabenbaring ikke er tilstrækkelig til at bringe Menneffene i denne Tilstand ¹⁵⁾, og der udfordres da et andet og bedre Middel for at fere Menneftehedens til dens Skaber. Istedetfor at tale gjennem stumme Tegn, maa Gud selv aabne den hellige Mund; han maa, som Calvin siger, hjælpe det søvede menneftelige Syn ved Aabenbaringen som ved et Dienglas ¹⁶⁾. Ogsaa Zwingli tilskrev den menneftelige Fornuft kun Erkjendelse af Guds Tilværelse, ikke af hans Væsen; den første, sagde han, havde mange Vise selvstændigen opnaaet, den sidste kunde man kun komme til ved Guds Aabenbaring. Havde og nogle hedske Philosopher herom udtalt det Sande, saa maatte dette udledes af de GudsErkjendelsens

aperire oculos nequeant, quin aspicere eum cogantur. — singulis operibus suis certas gloriæ suæ notas inculpsit, et quidem adeo claras et insignes, ut sublata sit quamlibet rudibus et stupidis ignorantia excusatio.

¹⁵⁾ Sammefteds, I, 5, 15: Sed enim, utcumque hominum vitio imputandum sit, quod semen notitiæ Dei ex mirabili naturæ artificio mentibus suis inspersum, mox corrumpunt, ne ad frugem bonam ac sinceram perveniat: verissimum tamen est, nuda ista et simplici testificatione, quæ Dei gloriæ a creaturis magnifice redditur, nequaquam nos sufficienter erudiri. Simul enim ac modicum divinitatis gustum ex mundi speculatione delibavimus, vero Deo prætermisso, ejus loco somnia ac spectra cæbri nostri erigimus etc.

¹⁶⁾ Sammefteds, I, 6, 1: Ergo, quamquam hominum ingratitude satis superque omni patrocínio spoliatur fulgor ille, qui in coelo et in terra omnium oculis ingeritur: — aliud tamen et melius administriculum accedere necesse est, quod nos probe ad ipsum mundi creatorem dirigat. Itaque non frustra verbi sui lumen addidit, quo innotesceret ad salutem: — namque sicuti senes, vel lippī et quicumque oculis caligant, si vel pulcherrimum volumen illis obijcias, quamvis agnoscant, esse aliquid scriptum, vix tamen duas voces contextere poterunt; specillis autem interpositis adjuti, distincte legere incipient: ita scriptura confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit.

Sædeforn, som Gud ogsaa har udfreet blandt Hedningene, kjendt sparsommere end blandt Jæder og Christne¹⁷⁾. Her fører Zwingsl's Liberalitet ham til de ældste græske Kirkelæreres Standpunct.

Forsunderligt var det, at det Parti, om hvilket man, paa Grund af at det benægtede Arvesynden og indremmede Fornuften et veto naar Kirkelæren stred mod den, skulde mene, at det maatte angribe Nødvendigheden af en Åabenbaring, i en endnu strengere Betydning paastrød dens Nødvendighed, idet det ubetinget benægtede Muligheden af en naturlig Religion og Guds-
kjendelse, og udeløbde al Kundskab om Gud, som Menneskeheden besad, fra en udenfra kommende Åabenbaring¹⁸⁾. Men, ligesom denne Stilling, som det socinianste Systems Stiftere her indtog, var et Resultat af en skeptisk Anskuelse af den mennes-

¹⁷⁾ De vera et falsa relig. p. 5, 9 f.

¹⁸⁾ Fausti Socini de auctoritate s. script. c. 2 (Bibl. tr. Fratr. Palon. I, p. 273 : Religio res naturalis nequaquam est (alioqui non invenirentur nationes, omni prorsus religione carentes, quales nostra ætate quibusdam in locis inventæ sunt, ac nominatim in regione Brasilie —); sed, si vera est, patefactio est quædam divina. Sammes Prælectiones theol. c. 2 (Bibl. Fr. Pol. I, p. 537 f.): Sententiam, — homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus, — quæ humanarum rerum — curam gerat, — opinionem —, nos falsam esse arbitramur. — — Hæc sententia non aliunde potius orta fuisse videtur, quam ex eo, quod videantur omnes homines opinione ista divinitatis alicujus imbuti esse. Verrum animadvertendum erat ab ipso initio, cum homo creatus fuit, Deum se illi patefecisse; qui primus homo, cum nongentis triginta annis vixerit, posteros suos facile divinitatis opinione imbueri potuit. Oesterob. Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpuncten d. chr. Religion. C. 1: At Menneskene vide Noget om Gud, det have de ikke af Naturen, ikke ved Betragtning af Skabelsen, men ved Meddelelse (vom Hörensagen): eftersom Gud fra Begyndelsen af har aabenbaret sig for Menneskene. Men de, som ikke have faaet denne Meddelelse, de kunne let slet ikke have nogen Opinion eller Tante om nogensomhelst Guddom, hvilket man kan see af nogle Folkeslag i Ry-Indien og flere Steder.

stelige Erkjendelsesbevne¹⁹⁾, saaledes tjente den ogsaa kun til at gjøre det ret anstueligt, hvorledes Religionen i dette System kun var en ydre, ingenlunde væsentlig, Tilgift til Moralen. Thi Følelsen for Ret og Uret antage de for at være ethvert Menneske medfødt, og den, som følger den, adlyder Gud, enten han saa ved, at der gives en Gud eller ei²⁰⁾.

De lutherste Dogmatikere i det 17de Aarhundrede sammensatte den tidligere Lære om Aabenbaringen i næiagtigere Definitioner, og skjeluede mellem Aabenbaringen i videre Betydning, eller den naturlige, og Aabenbaringen i ængere Betydning, eller den overnaturlige ved Guds Ord, og den sidste bestemtes som den ydre Act af Gud, i hvilken han havde aabenbaret sig for Menneskeslægten i sit Ord, for at give den en heldbringende Underviisning²¹⁾.

Ved disse kirkelige Bestemmelser vare alle Jfkechristne udelukkede fra Frelse og Salighed, d. v. s. alle Hedninger, Muhamedaner og nuværende Jøder, da den forchristelige Jødedom blev anseet for at være en udbvillet Christendom. Naar Kirken var det aandelige Afbillede af Noe Art²²⁾: saa var der udenfor den ligesaaalidt Frelse for Sjælene, som der udenfor Arken var Frelse for Livet²³⁾. Det var derfor consequent, at Augustin udtalte

¹⁹⁾ Jvf. Bengel: Ideen zur historisch-analytischen Erläuterung des socrinischen Lehrbegriffs, i Süßkind's Magazin. XIV Stück, S. 179 ff.

²⁰⁾ F. Socin. Prælect. theol. l. 1.: In omnibus — hominibus naturaliter est aliquod justitiae atque injustitiae discrimen, aut certe in omnibus hoc situm est, ut cognoscant et fateantur, justum injusto anteponi debere, honestum turpi. Hoc autem nihil aliud est, quam Dei verbum quoddam interius, cui qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi alioqui Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet.

²¹⁾ Quenstedt: theol. didact. polem. P. I, C. 3, Sect. 1, p. 32. (Revelatio strictae dictae) est actus divinus externus, quo Deus sese humano generi per verbum suum patefecit, ad salutarem ejusdem informationem. Revelatio specialissime sumpta, som af ham igjen afskilles fra rev. generaliter og rev. specialiter eller strictae sic dictae, er Inspirationen, der i det Følgende skal udbvilles.

²²⁾ Tertull. de bapt. 8.

²³⁾ Cyprian de unitate ecclesiae 5; Orig in Job. Tom. III, 5.

Fordømmelsesdommen over den hele hedenske Verden. Pelsagianerne anførte imod ham mange Hedningers Dyder, han benægtede dem uden videre og kaldte dem glimrende Laster, da det ikke kom an paa Handlingernes Materie, men paa deres Form og Drivesfjeder. Men ifølge Hebr. XI, 6. Ap. Gj. XVII, 31. er Troen paa Christus den eneste Gud velbehagelige Drivesfjeder, saa at Alt, hvad der har en anden Bevæggrund, er Synd, hvor smukt et Udseende det forresten kan have (Rom. XIV, 23). Men Hedningene have handlet af ganske andre Motiver. De lovpriste Helte og Patrioter joge efter Menneffenes Roes og ved en kjædelig Vedhængenhed ved deres jordiske Fædreland tjente de snarere Dæmonerne end Gud. Epicur's Dyder vare' Slavinder for Lykken, og selv de, som sagde, at de elskede og udevede Dyden for dens egen Skyld, besadde ikke den sande Dyd, da denne skal uøves for Guds Skyld. Den hele Forstjæl, der paa den yderste Dag vil være mellem en Catilina og en Fabricius, er den, at denne bliver straffet mildere end hiin, ligesom han i Livet ikke adstille sig fra ham som god, men som mindre slet²⁴⁾. Hedningenes Fordømmelse er derfor ikke blot bleven catholisk²⁵⁾, men ogsaa protestantisk Kirkelære²⁶⁾;

²⁴⁾ Augustin contra Iulianum, IV, 3.

²⁵⁾ Eugen. IV. (hos Marheineke: System des Catholicismus, II, S. 174): S. S. R. E. firmiter credit, nullos intra catholicam ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judæos aut hæreticos atque schismaticos, æternæ vitæ fieri posse participes, sed in ignem æternum ituros, nisi ante finem vitæ eidem fuerint aggregati.

²⁶⁾ Catech. maj. P. II. Art. 3, 66: Quicumque — extra Christianitatem sunt, sive gentiles, sive Turcæ, sive Judæi, aut falsi etiam Christiani aut hypocritæ, quamquam unum tantum et verum Deum esse credant et invocent, neque tamen certum habent, quo erga eos animatus sit animo, neque quidquam favoris aut gratiæ de Deo sibi polliceri audent aut possunt; quam ob rem in perpetua manent ira et damnatione. Neque enim habent Christum Dominum, neque ullis spiritus s. donis et dotibus illustrati et donati sunt. Jvf. Melancthon, l. l. theol. de pecc. actual. p. 123 ff. (ed. Basil. 1561); Calvin Instit. III, 14, 4.

og hermed hænger den Aufstuelse sammen, der betragter Fedens-
stabet som Mennefteslægten's Forvildelse fra Uraabenbaringen,
som en Frugt af Synden²⁷⁾.

§. 10.

Kirkens Lære om Undere og Spaadomme.

Det dobbelte Beviis for den christelige Aabenbarings Sand-
hed, som man hentede fra Mirakler og Spaadomme, blev allerede i
den ældste Kirke stillet overst, som Aandens og Kraftens Beviis¹⁾,
og af disse to var det Bevist af Spaadommene, paa hvilket man
lagde meest Vægt. Derved, at saa mange ældgamle og gauffe
specielle Spaadomme i det G. T. vare gaaede i Opfyldelse paa
Christus²⁾, og derved, at de havde oplevet, at hans egne indtraf³⁾,
sandt Mange i den første Tid sig overbeviste om Christendoms-
mens Guddommelighed, og disse Beviser laae endnu bestandig
gen for Dagen i det G. og N. T's Skrifter medens Jesu og

²⁷⁾ Jvf. Møhler: Athanasius d. Gr. 1. S. 147.

¹⁾ Orig. s. Cels. 1, 2: — ἐστὶ τις οἰκεία ἀποδείξεις τοῦ λόγου βειότερα
παρα τὴν ἀπο διαλεκτικῆς Ἑλληνικῆν. ταυτὴν δὲ τὴν βειότεραν ὁ
ἀποσολος (1 Cor. II, 4) ὀνομαζει ἀποδείξιν πνεύματος καὶ δυνάμεως.
πνεύματος μὲν, διὰ τὰς προφητείας, ἱκανὰς πιστοποιῆσαι τὸν ἐντυγ-
χανόντα, μαλιστα εἰς τὰ περὶ τοῦ χριστοῦ δυνάμεως δὲ, διὰ τὰς τε-
ρασις δυνάμεις ο. s. v.

²⁾ Justin, M. Apol. I, 39 ff. 62 ff.; Dial. c. Tryph. 7 f.; Theoph.
ad Autolyc. I, 19. Orig. Comm. in Joh. Tom. II, 28: Ἐναργως
γὰρ εἶναι ἰδεῖν τινὰς ἐκ τῶν προφητικῶν προρρήσεων εἰς θαυμασμόν
τε χριστὸν ἐρχομένους, καταπληττομένους τὴν τῶν τοσούτων προ
αὐτῶ
προφητῶν φωνὴν συνίσασαν τόπον γενέσεως αὐτοῦ καὶ χωρὰν διδα-
σκαλίας ο. s. v. Jvf. de princip. IV, 2 ff.

³⁾ Justin, Apol. I, 14: ὁδὲν μαι βεβαιοὶ γινόμεθα πρὸς τὰ δεδιδα-
γμένα ὑπ' αὐτοῦ πάντα, ἐπειδὴ ἐργῶ φαινεται γινόμενα ὅσα φάσας
γενέσθαι προείπεν ὅπερ δὲν ἐργὸν εἶναι. J de Clementin'se Romilier
lægges særdeles Vægt paa Opfyldelsen af hans Spaadomme, som
det sikreste Kjendteegn paa den sande Prophet. Homil. II, 10.

hans Apostles Mirakler vare forsvundne Phænomenet, der selv først maatte stadfæstes⁴⁾).

Vegge Beviidsmaader maatte forresten nødvendigviis komme i Forvikling med den Forudsætning, der i de første christelige Aarhundreder var almindelig, at baade Underer og Mirakler ogsaa vare mulige for de dæmoniske Kræfter, og der behevdes da bestemte Kriterier for at adskille de sande guddommelige Spaadomme og Underer fra de dæmoniske. Som Hovedkriterier fremhævedes Prophetens og Underets Udsættelses sædelige Character, og hans Eerdommes og Underes velgjærende Diemed og Virkning⁵⁾).

- *) Orig. Comm. in Joh. 1. 1.: και τὸ το δε ἐπισκεπτεον, ὅτι αἱ μὲν τερασιοὶ δυνάμεις τῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦ χριστοῦ γενομένης προκαλεῖσθαι ἐπὶ τοῦ πιστεῦναι ἐδυνάτο' οὐκ ἐσώζον δε τοῦ ἐμφατικὸν μεταχρονῶς πλειονας, ἡδὴ καὶ μυθῶς εἶναι ὑπονοηθεῖσας [- εἶσαι de la Rue]. Πλεον γὰρ τῶν τότε γενομένων δυνάμεων ἰσχυεὶ πρὸς πείθω ἢ νῦν συνεξετάζομενη τοῖς δυνάμεσι προφητεία, κακείνας ἀπειθεῖσαι ὑπο τῶν ἐρευνῶντων αὐτὰς κωλυοῦσα.
- *) Orig. c. Cels. I, 38. 67. 68. ὅδεῖς μὲν τῶν γοητῶν (Celsus havde sammenlignet Jesu Mirakler med hedenske Troldmænds Blændværker) δι' ὧν ποιεῖ ἐπὶ τῶν ἡθῶν ἐπανορθῶσιν καλεῖ τῆς θεασαμένων, ὅδε φοβῶ θεοῦ παιδαγωγεῖ τοὺς καταπλαγέντας τὰ θεάματα, ὅδε πειράται πείθειν ὅτω ζῆν τῆς ἰδόντας, ὡς δικαιωθήσομενοι ὑπο θεοῦ. καὶ ὅθεν τῶν ποιῶσι γοητεῖς, ἐπειδὴ ὁ δυνάται, ἢ μὴδε βυλονται μὴδε θέλῃσι πραγματευεσθαι τὰ περὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων διορθώσεως· ὅτε καὶ αὐτοὶ πληρεῖς ὄντες αἰσχισίων καὶ ἐπιβήτοτατων ἀμαρτημάτων. ὁ δε δι' ὧν ἐποιεῖ παραδοξῶν ἐπὶ τῶν ἡθῶν ἐπανορθῶσιν ἐπαγομένης τῆς θεοφάνειας τὰ γιγνομένα καλῶς, πῶς οὐκ εἰκός, ὅτι παρῆχεν ἑαυτὸν — παραδειγμα ἀδίκῳ βίῃ; — εἰ δε τοιοῦτος ἦν ὁ τοῦ ἰησοῦ βίος, πῶς ἐυλογῶς ἂν τις αὐτὸν τῇ προαίρεσει τῶν γοητῶν παραβαλοῖ, καὶ μὴ κατ' ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ εἶναι πιστεῖναι ἐν ἀνθρώπινῳ φανέντα σωματὶ ἐπ' ἐνεργείᾳ τοῦ γενεῶς ἡμῶν; Jvf. sammesteds III, 24 ff. 88 ff. Clem. homil. II, 33: διο καὶ ἡμᾶς ἀπο τῶν γιγνομένων θεοφάνειαν τῆς ποιήσαντος νοεῖν δεῖ, τίς τίνος εἶναι ἐργατῆς. εἰαν ἀνωφελῇ ποιῇ τεράτα, κακίας εἶναι ὑπεργός· εἰαν δε ἐπωφελῇ πράττει, τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι ἡγεμῶν. 34: τὰ μὲν ἐν ἀνωφελῇ εἶναι σημεῖα, — τοῦ ἀνδριαντὰς — ποιεῖν περιπατεῖν, αὐτὸν εἰς τὸν θῆναι.

Tog, ikke blot fra det dæmoniske Overnaturlige, men ogsaa fra de naturlige Virkninger og Forudsigelser, gjaldt det at adskille de sande Undere og Spaadomme; men det var rigtignok kun faa af de ældre kirkelige Skribenter, som indløbe sig paa nærmere Bestemmelser deraangaaende. Forfatteren til de Clementinske Homilier vilde, at man kun skulde betragte saadanne Forudsigelser for guddommeligt indgivne Spaadomme, der ikke kunde begribes af andre Aarsager, og ikke, som Lægernes Prognoser af Pulsen, stætte sig paa et forhaanden værende Materiale og saaledes egentlig kun ere Ytringer om noget Nærværende; men naae ud i en fjern Fremtid, og tillige ere udtrykte klart, bestemt og ordentligt⁶⁾. Underet opfattede endnu Augustin meget relativt og subjectivt, idet han som Criterium kun opstillede det Usædvanlige og de Tilstedeværendes Forbauselse⁷⁾; først hos Escolastikerne finde vi den skarpere Bestemmelse, at et Factum ingens kunde godtgjøres som Under derved, at dets Aarsag er En og Anden ubekjendt, eller ikke kan begribes af en particulær Naturs Love; men et Under er et Factum, hvis Aarsag er Alle uden Undtagelse ubekjendt, og ikke forklarlig af den hele faste Naturs Kræfter⁸⁾.

Derimod søgte speculativt dannede Kirkelærere at begribe

σῆναι, ο. s. v.; τὰ δὲ τῆς οἰκτιζομένης ἀληθείας σημεῖα εἶναι φιλοφρονῶσα, ὅτινα ἠκούσῃτε τοῦ Κυρίου πεποιημένα. Den sildigere Formel herfor findes hos Gerhard I. l. th. XII, 107: *Miracula si non habent doctrinae veritatem conjunctam, nihil probant.*

- 6) Homil. III, 11 ff.
- 7) De utilitate credendi 16: *Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.*
- 8) Thom. Aquin. Summa I, 105, 7. Et Under er kun det quod habet causam simpliciter et omnibus ignotam. Hæc autem est Deus. Eller object., sammesteds 110, 4. Non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis. Quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod sit præter ordinem totius naturæ creatæ, Hoc autem non potest facere nisi Deus.

Underne som Handlinger, ved hvilke Gud ikke modsigde den af ham indstiftede Naturens Orden i og for sig — hvilket vilde være at modsigge sig selv — men kun den os bekendte⁹⁾, og at beskrive Evnen til at gjøre Mirakler af den syndfrie menneftelige Villies oprindelige Eenhed med den guddommelige¹⁰⁾.

Endesigen blev ikke blot i den protestantiske Kirke¹¹⁾, men

⁹⁾ Augustin, de civit. Dei XXI, 8: Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam quod Dei sit Jvoluntate, quum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit? Portentum ergo non sit contra naturam sed contra quam est nota natura. Jvf. Scotus Erigena, de divis. nat. V, 23.

¹⁰⁾ Allerede Philo havde forklaret Moses's Mirakler ved at anvende Ordsproget *κοινα τα των φιλων* paa hans Forhold til Gud, de vita Mos. I Tom. II, p. 107. Jfr. Scot. Erigena, de divis. naturæ, IV, 9: Si humana natura non peccaret, eique qui eam condiderat immutabiliter adhæreret, profecto omnipotens esset; quidquid enim in natura rerum fieri vellet, necessario fieret quippe dum nihil aliud vellet, præter quod creatorem sui fieri velle intelligeret.

¹¹⁾ Calvin, Instit. I, 8, 5: Jam vero tot et tam insignia quæ refert (Moses) miracula totidem sunt legis ab ipso latæ proditiæque doctri-næ sanctiones. Christi Mirakler adskilles saaledes fra Propheternes og Apostlenes, I, 13, 13: In miraculis autem quam perspicue luculenterque apparet (Christi divinitas)? Quibus etsi paria et similia tum prophetas tum apostolos edidisse fateor, in hoc tamen plurimum est discriminis, quod hi dona suo ministerio dispensarunt, ille suam ipsius virtutem exseruit. Om Spaadommene I, 8, 7: Prædictiones (Talen havde været om Mose) divinam revelationem ita plane spirant, ut sanis hominibus constet, Deum esse qui loquitur. — Quod tribui Juda in persona patriarchæ Jacob assignat principatum (Gen. XLIX, 10), quis neget spiritu prophetico factum esse: præsertim si rem ipsam, ut evctu comprobata fuit, cogitationi nostræ subjicimus? Finge, Mosen primum esse vaticinii auctorem: ex quo tamen scriptum hoc memoriæ prodidit, prætereant anni CCCC, quibus nulla est in tribu Juda scæptri mentio. Post Saulem inauguratum videtur regia potestas in tribu Benjamin residere etc.

ogsaa af de dissenterende Partier ¹²⁾ Underne og Spaadommene fastholdte som Stadsfæstelser af Aabenbaringen.

§. 11.

Tradition og Skrift som Opbevaringsmidler for Aabenbaringen.

Dog som en enesteaaende guddommelig Act og Begivenhed i Tid og Rum vilde Aabenbaringen allerede blandt de Samtidige ikke komme i Manges Besiddelse, og for Efterverdenen vilde den ganske gaae tabt, naar der ikke blev truffet Anstalter for, at udbrede den videre blandt hine og overlevere den til de kommende Slægter. Udbredt blev den christelige Aabenbaring ved den mundtlige Forlyndelse gjennem Apostlene og alle dem, der sætte sig drevne dertil af Manden, og som Hjælpemiddel sluttede sig hertil Skrifter, i Form af Breve og historiske Optegnelser, naar en Lærer vilde virke fraværende ¹⁾. Ogsaa Overleveringen til Efterverdenen kunde nærmest stee ved det levende Ord. Faderen indviede Sønnen, Læreren den opvoksende Ungdom i Menigheden og de nye tiltrædende Profelyter i den aabenbarede Gudssøns Historie og i Læren om ham. Dog var dengang den skriftlige Optegnelse af mindeværdige Begivenheder, paa Grund af Usikkerheden i den blot mundtlige Overlevering, allerede for længe siden kommet i Brug, og det ikke blot blandt Græker og Romere, men selv det Jødt, paa hvis Grund den nye Gudsaaabenbaring havde tildraget sig, besad sine gamle Nationalaaabenbaringer i en Række af skriftlige Documenter. Ogsaa for at vedligeholde Kundskaben om den christelige Aabenbaring maatte derfor den skriftlige Over-

¹²⁾ J. Ex. af Socinianerne, Catech. Racov. 9. 20: At unde constat religionis christianæ auctorem fuisse hominem divinum? E miraculis vere divinis quæ idem fecit. Af Arminianerne, see Rimborch, theol. christ. I, 2. III, 17.

¹⁾ Man jevnfør Eusebius's Fortælling, II. E. III, 24 om Foranledningen til Matthæi Evangeliums Affattelse.

levering forene sig med den mundtlige, og ligesom, ifølge Sagens Natur, den frie mundtlige Meddelelse havde været det fremherskende Middel til en udstrakt Udbredelse blandt de Samtidige, saaledes maatte den fortsatte Overlevering til Efterverdenen skaffe sig et fast Grundlag i den skriftlige Form, og bestandig mere slutte sig til denne. Men rigtignok er det Skrevne, som Plato siger, stumt, kan hverken give Oplysning naar man spørger det, eller forsvare sig, naar man angriber det, men dets Fader maa vedblive at hjælpe det²⁾; og saaledes kan den mundtlige Overlevering igjen bestandig synes nødvendig som Supplement til den skriftlige.

Vi finde da i den christelige Kirke, saalænge der endnu vare apostoliske Mænd ilive, at de mundtlige Foredrag, i hvilke de meddeelte hvad de erindrede af Apostlenes Taler, udgjorde Hovedkilden til Belæring³⁾; dog see vi, at allerede Papias i den anden Generation vel meente, ikke at kunne lære Saameget af Bøger, som af det levende Foredrag, og derfor flittigen forskede hos dem, der havde kjendt en Andreas, en Petrus, efter disses Udsagn⁴⁾; men dog fandt det raadeligt, til Gavn og Nytte for Efterverdenen, at optegne, hvad han mundtlig havde udforsket.

De skriftlige Documenter, til hvilke den christelige Forkyndelse snart maatte føle Trang til at slutte sig, behøvede den, paa den ene Side, ikke selv at frembringe, men de vare allerede forhaanden i Jødernes hellige Skrifter. Ikke blot det almindelige Grundlag for den nye Verdensanskuelse, som Evangeliets Sendebud bragte Hedningeverdenen: Læren om een eneste overnaturlig Gud og hans Åbenbaringers Historie, samt den dermed sammenhængende renere Moral, — var allerede givet i det G. T's Skrifter; men ogsaa Gudsfænnens Skikkelse, der var optraadt paa denne Grundvold, fandt man, med alle væsentlige og tilfældige

²⁾ Plato, Phædr. 275 Steph.

³⁾ S. f. Ex. den Efterretning, som Irenæus, adv. hæ. III. 3. 4. giver om Polycarpus Naade at undervise paa.

⁴⁾ Euseb. H. E. III, 39.

Eer kjender ved hans Person og Træl i hans Ekjæbne, prophetisk beskrevet i hine Bøger, og man kunde derfor, ved at forkynde disse Epaadømmes Opsvælgelse paa Christus, bruge det G. T. med et Eftertryk, som en Christi Historie, der var skrevet efter at Begivenhederne vare foregaaede, ikke kunde have. Deraf kommer det, at de Mindeskrifter om Christus, som nu lidt efter lidt opstode, meget kjendeligt ere udarbejdede efter hiint prophetiske Forbillede.

Dog neppe vare henimod Midten af det andet Aarhundrede de fleste af de Bøger, som vi nu regne til det N. T., komne i Brug i Kirken, før ogsaa hiint Udsagn af Plato viste sig som sandt, og Kirken fandt sig bevæget til igjen at sætte Ekristen, der nyligen havde gjort sig gjældende, tilbage for Traditionen. Forskjellige fjætteste Partier nemlig, især gnostiske, der havde bragt fremmedartede Speculationer med over i Christendommen; beraabte sig vel ligeledes paa enkelte af den herskende Kirkes hellige Skrifter, men med afvigende Fortolkning; andre anerkjendte dem enten slet ikke, eller kun, i lemlæstet eller forfalsket Skikkelse; medens de tillige udgave Skrifter for apostoliske, om hvilke den øvrige Kirke ikke vidste eller vilde vide Noget. Jo usuldkomnere nu Fortolkningskunsten og Critiken var i hiin Tid, desto mindre formaaede man ad exegetisk Vej at udrette Noget mod disse Hæretikers Ekristudtydninger, eller ad critisk Vej at eftervise Uægheden og Ikke-Integriteten af deres og Ægheden af de catholske Hovedskrifter^{*)}: man beraabte sig derfor, tilsyneladende

*) Tertullian de præscript. hæ. 15: Scripturas obtundunt (hæretici), et hac sua audacia statim quosdam movent: in ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendos eos ad ullam de scripturis disputationem — 16: quoniam nihil proficiat congressio scripturarum, nisi plane ut stomachi quis inecat eversionem aut cerebri. — 17: Ista hæresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit, non recipit integras, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit, et si aliquatenus integras præstat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. — Quid promo-

historisk, men i Virkeligheden dogmatisk, paa Menighedernes (de ikke hærertiske, altsaa Sterkedelen af de indbyrdes forbundnes), status quo i Henseende til Lære og Etiske, og man lagde særdeles Vægt paa dem, der vare stiftede ved en Apostel, og hvis første Forstander havde forplantet den ved apostolisk Haands-paalæggelse modtagne hellige Mand paa sine Efterfølgere⁶⁾. Man tænkte sig det Tilfælde som muligt, at Apostlene ingen Skrifter havde forfattet, og man altsaa ligesaavel havde maattet nøie sig med den mundtlige Overlevering, som det endnu var Tilfældet med nogle barbariske Nationer, der havde Evangeliet uden Papir og Blæk, skrevet i deres Hjerter⁷⁾. Det almindelige Grundlag for den kristelige under den hellige Skrifts Indflydelse uddannede Bevidsthed sammensatte man som *καὶ τὴν ἀληθειαν, καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν*, regula fidei, i en Formel, der udgik fra Daabsskemaen, videre uddannede sig i forskellige Skikkelser⁸⁾, og tilsidst kom til Ro i det saakaldte apostoliske Symbolum.

velis exercitatissime scripturarum, cum, si quid defenderis, negatur; ex diverso, si quid negaveris, defendatur? Et tu quidem nihil perdes, nisi vocem in contentione etc. — 19: Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertæ.

⁶⁾ Iren. adv. hæ. III, 3; Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos. Jvf. Tertull. de præscript. 20 f. 36. Vel beraabte ogsaa Gnostikerne sig paa en traditionel hemmelig Lære, som Kristus og Apostlene kun havde meddeelt enkelte Værdige; men herimod indvandt de catholiske Lærere: Si recondita mysteria scissent apostoli, quæ latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus ipsas ecclesias committebant. Irenæus p. anf. St. Kun halvgnostiske Alexandrinere, som Clemens, beraabte sig ligeledes paa en hemmelig Lære, der af Jesus var overgivet til hans 3 fortrolige Disciple. Clem. ap. Euseb. H. E. II, 1.

⁷⁾ Iren. III, 4; det Sted, paa hvilket Læssing, i Striden mod Odde, lagde saa megen Vægt.

⁸⁾ S. f. Ex. Iren. I, 10, 1. Tertull. de præscript, 13 ff. Orig. de princip. Præf. 1—9.

Ogsaa en anden Trang, som fledest tydeligere ytrede sig, kunde Traditionens Stilling ved Eiden af Skriften afhjælpe. Bestandigen i Troen og det kirkelige Liv at blive staaende ved Skriftens Bestemmelser, hvortil nogle Lærere, navnlig af den antiochenste Skole opmuntrede⁹⁾, vilde kun have været at nedgrave Pundet: Anden maatte, ifølge sin Natur, udvikle det i nærmere Bestemmelser, der ubestemt var givet i Skriften, eller ogsaa omdanne det, som, ifølge temporelle og nationale Forhold, havde faaet en Form, der ikke mere tiltalte den sildigere forandrede og udvidede Kreds; men rigtignok blev man sig ikke denne Omdannelse bevidst¹⁰⁾. Fra det fjerde Aarhundrede af paatog de saakaldte ecumeniske Synoder sig til det Arbejde, videre at udvikle det bibelske Indhold, og de 4 første af dem fik snart lige Ansæelse med den hellige Skrift. Vel beraabte Syprian sig, i Striden mod Biskoppen i Rom, imod den kirkelige Vedtægt paa den hellige Skrift¹¹⁾ og Augustin gjør Forskiel mellem Bibelens Lære, der ene er opheiet over al Tvivl og Modsigelse, og Biskoppernes og Synodernes, der kan gjendrives ved andre lærere Biskopper og Synoder¹²⁾: dog ansaae ogsaa han det for et Beviis for de kirkelige Skiftes apostoliske Herkomst, at de vare ældgamle og at deres Oprindelse ikke kunde estervises¹³⁾, og han troede, kun i den almindelige Kirkes Ansæelse at finde den sidste

⁹⁾ S. Ex. Cyrill. Hieros. Catech. IV, 17. XVI, 2.

¹⁰⁾ Herhen hører den Forskiel, som Vincentius fra Lirinum gjør mellem *profectus* og *permutatio*. *Commonitorium* 26: Forandring eller endog Forbedring i Kir elæren gives der ikke, *quasi non coeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio, quæ aliter perfici, nisi assidua emendatione, imo potius reprehensione, non possit*. Dog gives der en *profectus* (28); sed ita tamen, ut vere *profectus* sit ille fidei, non *permutatio*.

¹¹⁾ Ep. 74 ad Pompeium.

¹²⁾ De bapt. contra Donatistas, II, 3. S. Gregor af Nazianz's ugunstige Dom om Synoderne hos Gieseler. K. G. I, S. 541.

¹³⁾ N. anf. St. IV, 24: *Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur*.

Grund for sin Tro paa Evangeliet ¹⁴⁾. Nu opstillede Vincen-
tius fra Iirinum sit tenere quod semper, quod ubique et
quod ab omnibus creditum est, som Regel for den catholiske
Tro ¹⁵⁾, og den blev i den kirkelige Praxis herstende gjennem
hele Middelalderen, om den end blev angrebet af enkelte Stemmer.

Som Følge heraf traadte i den catholiske Kirke den ustrøve
Tradition som Kilde til Erkjendelsen af de kristelige helliggjørende
Sandheder ved Siden af den hellige Skrift ¹⁶⁾, idet ikke alle
nødvendige dogmatiske og moralske Lærdomme udtrykkelig skulde
være indeholdte i Skriften ¹⁷⁾, og idet navnlig Grundlaget for
den hele Troslære, det at der gaves en hellig Skrift og hvilken
denne var, ikke skulde kunde hentes fra denne selv ¹⁸⁾. Heller ikke har
Christus nogensinde befale Apostlene at optegne de bibelske Skrif-
ter, hvilket vistnok vilde være slett og være angivet af Apost-

¹⁴⁾ Contra epist. fundamenti, 5: Ego vero evangelio non crederem,
nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas.

¹⁵⁾ 3 Commonitorium, 3 ff.

¹⁶⁾ Concil. Trident. Sess. IV, Decr. 1: S. S. Tr. Synodus — hoc
sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas
ipsa evangelii in ecclesia conservetur — perspicuasque, hanc ve-
ritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto
traditionibus, quæ ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut
ab ipsis apostolis, ap. sancto dictante, quasi per manus traditæ,
ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum Patrum exempla secuta,
omnes libros tam V. quam N. T. — nec non traditiones ipsas,
tanquam vel ore tenus a Christo, vel a spiritu sancto dictatas et
continua successione in ecclesia cath. conservatas, pari pietatis
affectu et reverentia suscipit et veneratur

¹⁷⁾ Bellarmin. de verbo Dei, IV, 3: Nos asserimus, in scripturis
non contineri expresse totam doctrinam necessariam sive de fide si-
ve de moribus, et proinde præter verbum Dei scriptum requiri
etiam verbum Dei non scriptum, i. e. divinas et apostolicas tra-
ditiones. Melchior Canus. II. theol. III, 3 anføres som Exemp-
ler Marias bestandige Jomfrudom, Christi Redfart til Helvede,
Barnedaaben, Transsubstantiationen, de nærmere Bestemmelser i
Treenighedslæren o. s. v.

¹⁸⁾ Bellarmin. p. anf. St. 6: Necesse est nosse, extare libros aliquos
vere divinos; quod certe nullo modo ex scripturis haberi potest.

lene, hvis Kristus havde villet, og Guds Ord skulde være bundet til Skriften¹⁹). Traditionerne inddeltes i traditiones divinæ, apostolicæ og ecclesiasticæ: den første Klasse vare saadanne Lærdomme og Forskrifter, der af Kristus vare meddelte Apostlene, men ikke fandtes i d. h. Skrift, den anden saadanne Bestemmelser, der under d. h. Nads Medvirkning vare tagne af Apostlene uden at de omtaltes i deres Breve, den tredje ældgamle kirkelige Sædvaner, der lidt efter lidt ved stilkende Overenskomst mellem de forskjellige Folk havde erholdt Lovskraft²⁰).

Det var nu just fornemmeligen denne sidste Art af Traditioner, i hvilken Reformatorerne forstørstedelen kun saae en Række af Misbrug, og som i de protestantiske Symboler saa eftertryffeligt forkastes som traditiones humanæ. Vel gjorde man en Forskjel og bibeholdt i Praxis mange af dem, s. Gr. de fleste kirkelige Fester²¹) o. dsl., men ikke fordi de skulde være nødvendige til Salighed, men kun fordi man antog dem for tjenlige til kirkelig Orden, altsaa paa menneskelig, ikke paa guddommelig Autoritet. At fastsætte Troesartikler tilkommer efter Luthers Mening ikke Kirkesædrene eller Concilierne, der ere indbyrdes uenige, men kun Guds Ord²²); efter Concordieformelen er det G. og N. Testaments hellige Skrifter den eneste Regel og Norm, efter hvilken alle Lærdomme og alle Lærere skulle

Nam etiamsi scriptura dicat libros prophetarum et apostolorum esse divinos, tamen non certo id credam, nisi prius credidero, scripturam, quæ dicit, esse divinam. — Sed non satis est, scire, esse scripturam divinam, sed oportet scire, quæ sit illa, id quod nullo modo potest haberi ex scripturis o. f. v.

¹⁹) Bellarmin. p. anf. St. 4.

²⁰) Samme, sammesteds 2.

²¹) Synod. Conf. Aug. P. I, 15, P. II, 5, 40 ff. berøber sig.

²²) Artic. Smalcald. P. I, 2, 13. 15: — Ex patrum — verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei — Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condant articulos fidei et præterea nemo, ne angelus quidem. Jfr. Luthers Bæfter, den Balthyske Udgave, XVI, 2630. XXII, 2001.



bedømmes, og ingen ældre eller nyere Skrifter, af hvad Navn det saa monne være, maae sættes ved Siden af dem²³). Med denne Anskuelse stemme ikke blot den reformeerte Kirkes Symboler, der udtale sig endnu bestemtere om dette Punct, men ogsaa Socinianerne og Arminianerne, overeens²⁴). Og i Mod sætning til Catholikerne ere alle disse Partier ogsaa enige deri, at de i de kirkelige Troesbetjendelser ikke see Troesnormer for alle Liden, men kun Vidnesbyrd om en vis Lids Tro, og derfor ikke tilkjende dem forbindende Kraft i og for sig, men kun forsaavidt de stemme overeens med d. h. Skrift²⁵). At Protestanterne udtrykkelig erklærede sig for de 3 ældste Symboler, med Forkastelse af alle de Lærdomme, der strede mod dem²⁶), og at senere de lutheriske og reformeerte Symboler fik en lignende Gyldighed, det skete rigtignok under Forudsætningen af hiin Overeensstemmelse, men denne Betingelse blev snart glemt, Muligheden til en tildeels urigtig Skriftfortolkning i Symbolerne blev ikke beregnet, og saaledes blev der, paa catholisk Viis, ved Siden af Skriften sat en authentisk kirkelig Fortolkning²⁷). Socinianerne og Arminianerne have derfor med Hensyn paa dette Punct med større Trofasthed fastholdt det protestantiske Princip, idet de paa ingen Maade vilde vide sig bundne ved Symboler.

De Egenskaber, der gjorde Skriften stiftet til, med Udelukkelse af Kirken og Traditionen paa den ene, og den menneskelige Fornuft paa den anden Side, at være Kilde til Underviisning og Bestyrkelse i Religionen for Menneskeheden, udtrykte de lutheriske Dogmatikere i Læren de affectionibus scripturæ sacrae. Skriften var 1) overhovedet Guds Ord: som saadan tilkom der den guddommelige Anseelse, sø'geligen i Forhold til den menneskelige Tænken og Handlen normativ og demo

²³) Form. Conc. Epit. de compendiar. reg. 1.

²⁴) §. Ex. Conf. Helv. II, 1 f. Conf. Gall. 5. Cath. Racov. 9, 31 ff. Conf. Remonstr. 1, 10 ff.

²⁵) Form. Conc. p. anf. St. 8. Confess. Basil. Slutn.

²⁶) Form. Conc. p. anf. St. 3. Conf. Helv. II, 17.

²⁷) Jfr. Slutningen af Canones Dordrac. og Form. Consensus Helv. 26.

men de Magt, endvidere en til dens' Viemeed svarende Virk, somhed. Men Skriften var nu 2) nærmere i den Forstand Guds Ord, at begge Begreber vare Verelbegreber, Stærkelser, der dækkede hinanden, saaat selvgælligen ligesaaalidet Noget kunde være Guds Ord, der ikke hørte til Skriften, som Noget kunde høre til Skriften, der ikke var Guds Ord. a) Ifølge denne sidste Bestemmelse maatte Skriften være reen for alle blot menneskelige Bestanddele; b) ifølge den første maatte Intet, som hørte til Guds Ord, savnes i Skriften som tabt, der maatte tilkomme den Integritet, og ligesaaalidt maatte den lade føle Trang til et andet Gudsord foruden den selv, den maatte være tilstrækkelig, og med Hensyn paa de Dele af den, der angik Frelsen, maatte den være almeenfattelig og kunne fortolkes ved sig selv²⁸⁾.

De Skrifter, som den catholiske Kirke betragter som Bærere for Aabenbaringen i Forening med den mundtlige Overlevering, den protestantiske som udelukkende, angives af begge Confessioner som prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti. En mindre betydelig Afvigelse med Hensyn paa denne Canons Omfang fandt Sted deri, at de saakaldte Apocrypher i det G. T. af Catholikerne bleve regnede til den, men af Protestanterne og de øvrige dissenderende Partier mere eller mindre udtryffeligt bleve udelukkede²⁹⁾. Vigtigere var Socinianernes Afvigelse i Børderingen af Canons 2 Hoveddele; idet nemlig Faustus Socinus holdt det G. T. for undværligt, fordi alt det Væsentlige af dets Indhold ogsaa var at finde i det nye, og derfor kun indrømmede det en historisk, ikke en dogmatisk, Betydning³⁰⁾, medens Lutheranerne og de Reformerte saavel som Catholikerne satte det G. T., forsaavidt det ikke udtryffeligt eller efter nødvendige Slutninger var erklæret ugyldigt ved det nye

²⁸⁾ Angaaende den forskjellige Maade at tælle og inddele disse Affect. scr. s. paa, see de gl. Dogmatikere. Jfr. De Wettes bibl. Dogmatik § 28; Hutterus redivivus §§ 43 ff.

²⁹⁾ S. Baumgartens Polemik, udgivet af Semler. III Thl. S. 73 ff.

³⁰⁾ F. Socin. de auctoritate scr. is. I l. Bibl. Fr. Pol. I, p. 271: Considerandum est, si recipiatur N. T., non posse ad ipsam re-

fuldstændigt lige med dette, d. v. s. efter Gradbrug af dets theogratist-rituelle Indhold, og af den Lovform, hvori dets moraliske Indhold fremtræder, troede ligesaa godt at kunne hente afgjørende Beviser for Troeslære og Livsforrifter af det, som af det N. T.

§. 12.

Kirkens Ufeilbarhed og Skriftens Inspiration.

Saaledes ere altsaa den kirkelige Overlevering og d. h. Skrift de Canaler, gjennem hvilke den guddommelige Aabenbaring meddeler sig til de siddigste Slægter. Men nu bliver Spørgsmaalet, om disse Canaler virkelig, som man paastaar, ere saa tætte, at Intet af Indholdet gaaer tilspilde ved at løbe igjennem dem, og saa rene, at intet Fremmedartet i dem bliver blandet dermed.

Hvis det blot er menneskelige Kar, i hvilke det guddommelige Indhold gemmes, saa kan man umuligen vente dette. Selv for dem, der var Diens og Drevidner til Jesu Liv og Taler, maatte, naar deres Aandskraft var overladt til sig selv, ved den første Opfattelse Meget være gaact tabt, og af det, som de opfattede, Meget have viist sig i et subjectivt Lys; i Grinbringen maatte dernæst Meget udslettes, Meget endnu mere omdannes efter den særegne Aandsretning, og ved den mundtlige eller skriftlige Gjengivelse ville Ufuldkommenheder eller dog Egensheder i Fremstillingen have medført en tredie Forvanskning af Indholdet. Og hvis nu Diens eller Drevidnet ikke var den, der nedstreb Beretningen, men Traditionen mundtlig forplante-

ligionis summam quidquam fere momenti habere quamcunque V. T. i depravationem, cum nihil non levis momenti potuerit esse in V. To., quod novo non contineatur, nec quidquam illius recipiendum sit, quod non conveniat cum iis, quæ in hoc sunt scripta. Adeo ut utilis quidem plures ob causas sit lectio V. T. i iis, qui novum recipiunt, sed non tamen necessaria.

de sig gjennem flere Generationer: saa vilde alle disse Udelabelser og Blandinger være i en geometrisk Proportion.

Hvis derfor Aabenbaringens Indhold ubestaaet og uforvansket skulde komme til Efterverdenen gjennem Skriften og Traditionen, saa maatte Gud ikke blot byde Menneskehedens dette Indhold og overlade det til den selv at give det en Form, men han maatte stabe denne saavel som hint, han maatte indgive sit Sendebud Ordene saavel som Ideerne, og ligesom han havde talt gjennem Propheterne og i Kristus, saaledes maatte han strive ved Evangelisterne, beslutte ved Concilierne og Paven; til Aabenbaringen maatte han seie Skriftens Inspiration¹⁾ og Kirkes Infallibilitet.

Efter den catholske Lære kan Kirken, fordi den ledes af d. h. Aand, ikke fare vild naar den opstiller Dogmer eller moralske Lærdomme²⁾ og denne Ufeilbarhed indskrænkes ikke til de absolut nødvendige Ting, men udstrækkes ogsaa til andre, som Kirken befaler at troe eller at gjøre, enten de saa indeholdes i Skriften eller ei³⁾. Spørger man nu, hvor denne ufeilbare Kirke er at søge, saa faaer man til Svar: i Totaliteten af de Troende og Biskopperne⁴⁾. Dog, disses fuldkomne Enstemmighed er kun en

¹⁾ Inspirationen opfatter jeg med Twesten (Vorlesungen über die Dogmatik der luth. Kirche I, S. 401) som den chr. Bevidstheds Udtryk for den h. Skrifts Guddommelighed. I de gamle kirkelige Dogmatikers Definitioner fremtræder denne Bestemmelse af Begrebet selvsagt reent og uden Sammenblanding med Aabenbaringsbegrebet.

²⁾ Catech. Rom. I, 10. 8.: — *ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a spiritu sancto gubernetur.*

³⁾ Bellarmin. de eccles. milit. 14: *Nostra sententia est, ecclesiam absolute non posse errare nec in rebus absolute necessariis, nec in aliis, quæ credenda vel facienda nobis proponit, sive habeantur expresse in scripturis, sive non —*

⁴⁾ Samme, sammest.: — *et cum dicimus, ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium quam de universitate episcoporum, ita ut sensus sit ejus propositionis: eccl. non potest errare, i. e. id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, et similiter id quod docent omnes episcopi tanquam ad fidem pertinens, necessarium est verum et de fide.*

ideal Tilstand, i Virkeligheden kan der kun være Tale om en Majoritet af Troende og Biskopper, hvilken især fremtræder, naar disse sidste træde sammen i Synoder for at hæmme Forsælsningen af Troen blandt en hærertist Minoritet. Synoderne, navnlig de oecumeniske, tilstrev sig derfor allerede tidlig, efter Apostelsforsamlingens Exempel (Ap. Gj. XV, 28) den h. Nands Veiledning, og deres Useilbarhed, som Athanasius, Augustin o. A. endnu ikke havde anerkjendt, blev snart den herskende Anskuelse i Kirken⁵⁾. Men allerede i den arianske Strid viste denne Bestemmelses Tilfældighed sig: paa mange Synoder, der ikke havde været mindre lovlige og mindre talrige end de, der senere bleve anseete for rettroende, seirede det arianske Parti, og dog bleve disse Synoders Bestemmelser ikke anerkjendte af Eftertiden⁶⁾. Og da sildigere al Magtsfuldkommenhed mere og mere concentrerede sig i den romerske Biskop, kom Paverne deels i Strid indbyrdes, deels i Uenighed med de store Reformations-synoder i det 15de Aarhundrede; hvorpaa Reformatorerne beraabte sig, for, ogsaa uden Hensyn paa Indholdet af Synoderne og de pavelige Beslutninger, at bevise deres Uduelighed til den høieste kirkelige Væreautoritet⁷⁾. Saa meget desto ivrigere paastod man nu Skriftens Useilbarhed, af hvilken den kirkelige Useilbarhed i Catholicismen kun havde været en Fortsættelse.

Efter d. h. Skrifts egne Udsagn er det Gud, der har talt gennem Propheternes Mund (Ap. Gj. 1, 16. IV, 24. jfr. Mt. I, 22; II, 15 o. fl. St.), og ligesom de hellige Guds-mænds Taler ikke fremgik af deres egen Villie, men af Guds Nands Tilskyndelse (2 Pet. I, 21), saaledes ere ogsaa deres Skrifter indgivne af Gud (2 Tim. III, 16), og det Ord for Ord, da Paulus jo (Gal. III, 16) bygger et dogmatisk Beviis paa en

⁵⁾ Beviisfæderne findes hos Gieseler, R. G. I, S. 413. 424 ff. Dase, Dogmatik, 2te Aufl. S. 443 f.

⁶⁾ Jfr. Gieseler, p. anf. St. S. 427; Marheineke, System des Catholicismus, II. S. 294.

⁷⁾ J. Er. Luther, B. B. XVI, 2630.

gammeltestamentlig Ordform (σπέρματι iffe σπέρμασι)⁹⁾. Egelede har Jesus erklæret for sine Disciple, at de iffe skulde være bekymrede for passende Taler, naar de for hans Skyld droges til Ansvar, thi det skulde indgives dem i den samme Stund, hvad de skulde tale; det skulde iffe være dem, der talte, men Guds Aand skulde tale i dem (Mt. X, 19 f.); ogsaa ellers skulde den guddommelige Aand staae dem bi, erindre dem om det, som han, Jesus, havde talt til dem, belære dem om Alt, og lede dem til al Sandhed (Joh. XIV, 26. XVI, 13). Derfor taler ogsaa Paulus i sine Breve deels udtrykkeligt i Herrens Navn (1 Cor. VII, 10), deels, naar han selv taler (R. 12. 15), beraaber han sig paa Guds Aand, som ogsaa han troer at have, og som har lært ham, hvad han taler (B. 40. jfr. II, 13. 16).

Paa Grund heraf gjaldt i den ældste christelige Kirke det G. T's og, eftersom de kom i kirkelig Brug, det N. T's Skrifter for at være indgivne af Gud ved hans Aand eller ved λόγος¹⁰⁾; en Indgivelse, der, ligesom den hvad det G. T. angaar, iffe blot tilkom Propheterne i ængere Betydning, men ogsaa de historiske Bøger¹¹⁾, saaledes i det N. T. iffe blot tillagdes den prophetiske Bog, Aabenbaringen, eller tillige de anordnende og فرمانende apostoliske Breve, men ligesaavel de historiske Skrif-

⁹⁾ Den samme Forestilling om de gammeltestamentlige Skrifter findes ogsaa hos Philo (s. Dähne, gesch. Darstellung der jüdisch-alex. Relig. Phil. I, S. 29 ff. Anm. S. 58 f.) og Josephus, f. Ex. contra Apionem I, 8, hvor han stiller Jøernes hellige Bøger, som δικαιῶς θεῖα πεπιστευμένα, saaat hver Jøde var beredt til ὑπερ αὐτῶν, εἰ δεοί, ἀνησχεῖν ἡδεως, i Modsatning til de græske Skribenters Bærter, for hvis Skyld ingen Græker vilde lide det Allermindste, om de og albeles skulde tilintetgjøres; λογὸς γὰρ αὐτὰ νομίζουσιν εἶναι κατὰ τὴν τῶν γραφῶντων βουλῇ ἐσχεδιασμένους.

¹⁰⁾ Justin. Apol. I, 33 ff. Athenagoras. legat. 7 ff. Theoph. ad Autol. II, 9. f. 22: διδασκῶσιν ἡμᾶς αἱ ἁγίαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης —

¹¹⁾ Efter Philo have de mosaiske Skrifter en høiere og fuldkommnere Grad af Inspiration end de prophetiske, s. Dähne, p. anf. Et. S. 29.

ter¹¹⁾. I friere alexandrinssk Aand udstrakte de ældste græske Lærere vel ogsaa den guddommelige Begeistring paa andre Mennesker og Skrifter end de bibelske¹²⁾; og selv Tertullian forstaaer Stedet 2 Tim. III, 16 saaledes: omnem scripturam ædificationi habilem divinitus inspirari¹³⁾. Dog var dette kun en guddommelig Begeistring i videre Betydning; naar man talte usigtigere, indskrænkede man denne, og med den Ufeilbarheden, til Aabenbaringsdocumenterne i ængere Betydning — til hvilke man rigtignok i den ældste Tid endnu regnede nogle Apocrypher, som Hyrden af Hermaß og selv de sibylliske Orakler. Uanskeligheder forarsagede det vel allerede tidligt, at navnlig de historiske Stribenter ikke beraabte sig paa d. h. Aand, der talte igjennem dem, men at der, istedet herfor, i Fortællingen til Lucas's Evangelium, fandtes en Veraabelse paa aldeles menneskelige Efterforskninger: men man stillede begge Dele uden videre ved Siden af hinanden¹⁴⁾. Hertil kom, at den kirkelige Tradition ikke tillagde alle Veger i det N. T. saadanne Forsættere, der som Christi umiddelbare Læringer næde en høiere Autoritet; men man forstod at dække Forsatterne til de to midterste Evangelier ved 2 Apostlers Ansæelse, og at fæste dem Aandens

¹¹⁾ S. det i Anm. 18 anførte Sted af Irenæus og Orig. homil. in Luc. I: Matthæus et Marcus et Johannes et Lucas non sunt conati scribere, sed sp. acto pleni scripserunt Evangelia. Chrysost. homil. in Matth. I: ὁ φ' εἰ (θεοῦ) καὶ ὁ Ματθαῖος τὸ πνεύματος ἐμπλήσσει ἐγραψεν ὡς ἐγραψεν. Jfr. Sammes homil. in Joh. I.

¹²⁾ Efter Philo, quis rerum divin. hæres 517. Clem. Alex. Strom. VI, 17. Clem. Homil. XVII, 18.

¹³⁾ De cultu femin. I, 3.

¹⁴⁾ Euseb. H. E. III, 4: Λευκας — τα πλεῖστα συγγεγονως τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς δε οὐ παρεγγως τῶν ἀποστόλων ὁμιλήκως, ἥς ἀπο ταύτων προσεκτῆσατο ψυχῶν θεραπευτικῆς ἐν δυοῖν ἡμῖν ὑποδείγματα θεοπνευστοῖς καταλελοιπε βιβλίοις. Chrysost. homil. in Act. I: Τι οὖν; ἰστορία μόνον το πράγμα ἐστὶ καὶ πνεύματος ἀμοιρος ὁ λόγος; ὁ δὲ αὐτὸς ο. s. v.

Gave i høiere Maal ved at indlemme dem idetmindste blandt de 70 Disciple ¹⁵⁾).

Før desto fuldkomnere at udelukke den besmittende menneskeskelige Medvirkning, forestillede man sig den Inspireredes Tilstand som en fuldkommen Undertrykkelse af den menneskelige Aands virksomhed ved den guddommelige Virkning ¹⁶⁾; indtil det senere, i Modsætning til de montanistiske Convulsioner, blev den herskende Anskuelse: *μη δειν προφητην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* ¹⁷⁾).

Den guddommelige Indgivelse af d. h. Skrift blev snart udstrakt til de enfoldte Ord, og tilligemed den forsættelige Usandhed ogsaa enhver uvilkaarlig Bidsfarelse udelukket ¹⁸⁾; snart skjælnes

¹⁵⁾ C. Credner, *Einführung in das N. T. I. C.* 100. 113. 126.

¹⁶⁾ Saaledes de ældste Platonikere, i Overeensstemmelse med Philo, de special. legg. II, 343: *προφητης — ὅθεν ἰδίου ἀποφαινεται το παραπαν, ἀλλ' εἶν ἐρμηνευς, ὑποβαλλοντας ἑτερη παντ' ὅσα προφέρει και καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγωνως ἐν ἄγνοιᾳ, μετανισαμενυ μεν τῷ λογισμῷ και παρακεχωρηκotos τὴν τῆς ψυχῆς ἀρροπολιν, ἐπιπεφοιτηκotos δε και ἐνψυχηκotos τῷ θεῷ πνευματος και πασαν τὴν τῆς φωνῆς ὀργανοποιῶν κρηοντος και ἐνηχοντος εἰς ἐναργη δηλωσιν ὧν προθεσπιζει.* Jfr. ogsaa Josephus, *Antiq. IV, 8, 5*, — Justinus, *cohort. ad Græc. 8*: De hellige Mænd blandt vore Forfædre havde ingen Taleferdigighed eller Stridskunst nødvendig, ἀλλὰ καθαρως ἑαυτους τῇ τῷ πνευματος παρᾶσχειν ἐνέργειᾳ, ἰν' αὐτο το θεῖον ἐξ αὐρανε κατιον πληκτρον, ὡσπερ ὀργανῷ κιθάρας τινος ἢ λυρας, τοις δικαιοις ἀνδρασι χρωμενον, τὴν των θεων ἡμιν και ὑρανιων ἀποκαλυψῇ γνωσιν *Athenag. legat. pro Christ. 9*: — *προφητην, ὃι κατ' ἐκτασιν των ἐν αὐτοις λογισμων, κινησαντος αὐτους τῷ θεῷ πνευματος ᾧ ἐνηργυντο ἐξεφωρῶν, συγχρησασμενυ τῷ πνευματος ὡσει και αὐλητης αὐλον ἐμπνευσαι.* Tertull. *adv. Marcionem* gjør den Bemærkning ved Ordene οὐκ εἰδως ᾧ λεγει i Forklarelseshistorien: *gratiae ecstasin i. e. amentiam convenire.*

¹⁷⁾ Titel paa et tabt Skrift af Miltiades, hos Euseb. *H. E. V, 17, 1*. Jfr. Athanasius *Or. III c. Arian. 47*. I den tidligere Tid tilskræves (f. Ex. af Thomas Aquinas) en David den bevidste Propheete, en Salphas den ubevidste.

¹⁸⁾ Iren. *adv. hæres. III, 16, 2*: Potuerat dicere Matthæus: Jesu generatio sic erat. Sed providens Sp. s. depravatores et præmuniens contra fraudulentiam eorum, per Matthæum sic ait: Chri-

des der, og det tildeels af de samme Forfattere, mellem forskjellige Grader i Inspirationen; man lod Forfatterne, uagtet al aubdommelig Indgivelse, skrive efter deres Gatte og Hukommelseskærvne, og henviske fra de enkelte Ord og Bogstaver, til hvilke Sandheden ikke var bunden, til Aanden, der gif gjennem deres Skrifter ¹⁹).

Ogsaa i Middelalderen finde vi, ved Eiden af den overlevere de strænge Aufstufse, meget frie Domme om Inspirationen, ifølge hvilke Evangelifterne skulde have skrevet udaf deres naturlige Hukommelse og ikke været frie for Hukommelsesseil, Propheterne undertiden have savnet den h. Aand, og, overladte til sig selv, fremkommet med noget Falsk, og Apostlene selv, som det viste sig ved Peters Udsærd i Antiochia, endog efter d. h. Aands Udgydelse ikke have været frie for Bilsfarelser ²⁰).

sti generatio sic erat. Orig. Comm. in Matth. T. XVI, 12: *εἰγε γὰρ ἀρχὴς πίευσμεν ἀναγεγραφῆαι συνεργυντος καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος τὰ εὐαγγέλια, καὶ μὴ ἐσφαλῆσαν ἐν τῷ ἀπομνημονεύειν οἱ γραφάρες ταῦτα.* Augustin. de consensu evangelistarum II, 12, 29: Omnem — falsitatem abesse ab Evangelistis —, non solum eam, quæ mentiendo promitur, sed etiam quæ obliviscendo.

- ¹⁹) Orig. Comm. in Joh. I, 5, adskiller fra de prophetiske Skrifter, der fremtræde med Formler: *ταδε λεγει Κυριος ο παντοκρατωρ*, de apostoliske med deres *κγω λεγω, καὶ οὐχ ο Κυριος ο.* desl. som ikke inspirerede i samme Grad, og efter homil. in Numer. XVI, 8 er det ogsaa Tilfældet hos Mose og Propheterne, at aliqua quidem Dominus locutus est, et non prophetæ, alia vero prophetæ et non Dominus. Augustin. de consensu evang. II, 12, 27: — Si quæritur, quæ verba potius Johannes bapt. dixerit, utrum quæ Matthæus, an quæ Marcus — nullo modo hinc laborandum esse judicat, qui prudenter intelligit, ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. Quod enim alius alium verborum ordinem tenet, non est utique contrarium. Neque illud contrarium est, si alius dicit, quod alius prætermittit. Ut enim quisque meminerat et ut cuique cordierat, vel brevius vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est.

- ²⁰) S. et Sted af Enthymius hos Töllner: die göttliche Eingebung der heil. Schrift. S. 37, og et af Abälard hos Hase, Degm. S. 469.

Endnu friere Anskuelser kom i Omløb da Videnskaberne igjen opblomstrede, og man lærte at betragte de h. Skrifter som andre Levninger fra Oldtiden. Erasmus meente, at d. h. Aand, som bejælede Apostlene, havde uden Støde for Evangeliet tilsladt, at de vare uvidende om Noget, vildfarende i Noget; selv understøttede af d. h. Aand vare de underkastede menneskelig Indskrænkning og udsatte for at feile²¹⁾. Ogsaa om Luther er det bekendt, hvorledes han lod Prophetterne studere i Moses, de tidligere i de tidligere, og under Optegnelsen af deres gode d. e. af d. h. Aand indgivne Tanker, offt. noget Mennefelig, Ugediegent og Forgjængeligt komme ind med; hvorledes han desuden tillægger det N. T's Skrifter en meget ulige Værdi, sætter de 3 første Evangelier langt under de paulinske Breve og det johanneiske Evangelium, ja endog kalder Jacobs Brev „eine stöherne Epistel“ og betragter Modsigelsen mellem ham og Paulus som uopløselig²²⁾: dog er det endnu i den gamle Ubestemthed, som vi saae hos en Augustin o. A., saaat Luther i Striden om Nadværen kunde lægge en saadan Vægt paa et Ord, at den kun kunde begrundes ved hans Eftersølgers strenge Inspirationstheorie. Ligeledes driver ogsaa Zwingle paa, at alle Dele af d. h. Skrift skulle have samme forbindende Kraft²³⁾ og Calvin vil, at man skal betragte den, som om Gud selv talede ned fra Himlen²⁴⁾. Ogsaa i de to protestantiske Confessioners Symboler, saavelsom i Tridentinerconciliets Beslutninger, betegnes d. h. Skrift som indgivet dens Forfattere af Gud²⁵⁾; men at denne Inspiration strækker sig til de enkelte Ord, bliver

²¹⁾ Til Matth. 2: Sp. ille divinus, mentium apostolicarum moderator, passus est, suos ignorare quædam et labi errareque alicubi iudicio sive affectu, nullo incommodo Evangelii. Til Ap. Gj. X: Homines erant; quædam ignorabant, in nonnullis errabant.

²²⁾ Berte XIV, jfr. Pfand, Geschichte des prot. Lehrbegriffs, II, S. 94 ff.

²³⁾ Ecclesiastes, Opp. II, p. 49.

²⁴⁾ Instit. I, 7, 1.

²⁵⁾ Trid. Syn. Sess. IV, de canon. scr. Apol. Conf. Aug. II, 107 f. Art. Smalcald. IX, 13. Conf. et expos. brev. et simpl. I. Conf. Belg. 3.

mere forudsat, end udtalt ²⁶⁾ (med Undtagelse af i eet reformeert Symbol, hvorefter senere).

Dog, det protestantiske Systems Consequents maatte i dette Punct drive Sagen til det Yderste. Naar Kirkens Autoritet var omstødt og Anden dog behøvede en ydre Autoritet, saa var kun Skriften tilbage, og denne var ikke nogen absolut Autoritet, hvis man turde disputere med den om nogen af dens Lærdomme, ja blot om et Ord. Gik man nemlig videre end til den Forskiel, som selve Skriften gjør med Hensyn paa de abrogerede gammeltestamentlige Foranstaltninger, og indremmede et udenfor den liggende Princip, den menneskelige Forstand, med Bevidsthed og klart og udtrykkeligt Ret til at adskille Skriftens menneskelige Bestanddele fra de guddommelige, dem, der indeholdt en Forpligtelse, fra dem, der ikke indeholdt nogen, saa havde den ophørt at være den absolut bestemmende Magt og det var ikke muligt at sætte en Grænse, til hvilken Forstanden turde gaae i sin Udsoudringsproces ²⁷⁾.

Catholikerne, der foruden Skriften havde Kirken og Traditionen som bestemmende Autoriteter, kunde lettere give Noget efter med Hensyn paa Skriften, ja, i Striden mod Protestanterne, der vilde bygge Alt paa denne alene, var det endogsaa i deres Interesse at fremhæve dens blandede Væsen. Ifølge Bellarmin har saaledes d. h. And kun tilskyndet de historiske Skribenter i Bibelen til at optegne det, som de havde seet og hørt, ved Redskrivningen havde den ikke positivt hjulpet

²⁶⁾ Apol. II. 108: Num frustra existimant toties idem repeti? Num arbitrantur, excidisse spiritui sancto non animadvertenti has voces?

²⁷⁾ Quæsiest hæc fuldkommen Ret, naar han, Theol. didact. polem., I. p. 71 siger: Si in II. canonicis aliqua humano more et industria, non inspiratione spiritus sancti essent scripta, periclitaretur scripturæ firmitas et certitudo, periret auctoritas uniformiter divina, titubaret fides nostra. Si enim unicus scripturæ versiculus cessante immediato spiritus sancti influxu conscriptus est, promtum erit Satanæ, idem de toto capite, de integro libro, de universo denique codice biblico exerpere, et per consequens totam scripturæ auctoritatem elevare.

dem, men kun vaaget over dem, for, isald noget Urigtigt skulde løbe med, da at afholde dem fra at optegne det²⁸⁾; andre Jesuiter gjorde ikke engang denne sidste Clausul, men tilstode Muligheden af, at Evangelierne kunde indeholde Urigtigheder²⁹⁾.

Derimod blev i den protestantiske Kirke Inspirationslæren udviklet i dens hele Strængighed. Allerede det, at de hellige Skribenter overhovedet fandt sig bevægede til at skrive, udgik fra en guddommelig Tilskyndelse og Befaling (impulsus ad scribendum), hvad de skulde skrive, blev indgivet dem af d. h. Aand (suggestio rerum), der endog bestemte, hvorledes de skulde skrive det (suggestio verborum). Den guddommelige Indgivelse saavel af Ordene som af Indholdet³⁰⁾ og det uden Forskjel om det var dogmatisk eller historisk, moralsk eller geographisk³¹⁾, om det iforveien havde været Skribenterne bekendt el-

²⁸⁾ Bell. de verbo div. I, 15: Aliter Deus adfuit prophetis, aliter historicis. Illis revelavit futura et simul adstitit, ne aliquid falsi admiscerent in scribendo; his non semper revelavit ea, quæ scripturi erant, sed excitavit duntaxat, ut scriberent ea, quæ vel viderant, vel audierant, quorum recordabantur, et simul adstitit, ne quid falsi scriberent, quæ assistentia non excluderat laborem.

²⁹⁾ Alb. Pighii hierarch. eccles. I, 2 (hos Quenstedt p. anf. St. S. 79): Matthæus et Johannes Evangelistæ potuerunt et labi memoria et mentiri. Quis certos nos reddet vera esse et certa, quæ scribunt omnia de Christo (navnligen Marcus og Lucas), quæ nunquam viderant, sed crediderunt narrantibus aliis? o. s. v.

³⁰⁾ Quenstedt, p. anf. St. p. 72 f.: Non solum res et sententias in scr. s. contentas, seu sensum verborum, prophetis et apostolis inspiravit sp. s., quas suo idiomate suisque verbis pro arbitrio vel efferrent vel exornarent; sed etiam ipsamet verba et voces omnes ac singulas individualiter sp. s. sacris scriptoribus suppeditavit, inspiravit et dictavit.

³¹⁾ Samme, sammesteds p. 70: *Ααλας* propheticae et apostolicæ obiectum — non tantum sunt summa fidei mysteria — aut ea, quæ ad fidem salvificam directe faciunt, quasi hæc solum loquenti sint et scripserint sancti Dei homines ex inspiratione et impulsu sp. s., reliqua vero, utpote historica, moralia, naturalia, cessante sp. s. *Φογγ*, proprio casu et instinctu addiderint; sed in universum om-

ter ikke³²), blev nu den orthodoxe Kirkelære. De hellige Ekribenter hebd nu, uden at det gjorde Forskjel om de vare Apostle eller kun Apostlenes Medhjælpere³³), Dei amanuenses, Christi manus et spiritus sancti tabelliones sive notarii et actuarii³⁴); ligesom de kun laante Tungen til den mundtlige Forskyndelse, saaledes laante de til den skriftlige kun Pennen, som den hellige Aand ferte, og d.h. Skrift havde, uagtet flere havde optegnet den, kun een Forfatter, nemlig Gud³⁵). Den siensynlige Forskjellighed i Stilen og Fremstillingsmaaden (thi en Forskjellighed, eller endog en Modsigelse i Indholdet i Læren og Historien indremmede man ikke), vilde rigtignok ikke godt lade sig forene med denne Paastand om een auctor principalis. Den

nia, quæcunque in scriptura continentur. Selv Inspirationen af det paulinske Sted om Rappen fandt sine Forsvarere: Quenstedt p. anf. St. p. 71: Multa in scripturis levia videntur (quale est etiam illud de pænula, quam Paulus in Troade apud Carpum reliquerat 2 Tim. IV, 13), ad quæ existimant indignum esse, ut deducamus sp. scti majestatem; quæ tamen magni momenti sunt, si finem spectemus Rom. XIV, 4, et sapientissimum Dei consilium, quo etiam talia divinis libris inserta sunt. Jfr. ogsaa Semler, von freier Untersuchung des Kanon II, S. 67 f.

³²) Quenstedt p. anf. St. p. 67 f. Omnes et singulæ res, quæ in scr. s. continentur, sive illæ fuerint s. scriptoribus naturaliter prorsus incognitæ, sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitæ, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notæ, vel aliunde, vel per experientiam et sensuum ministerium, — singulari sp. s. suggestioni, inspirationi et dictamini acceptæ ferendæ sunt.

³³) Samme, samme. p. 72: In scripturam sacram nullam infert divinitatis deprecationem dispar scribentium axioma; sive illi fuerint apostoli, sive apostolis inferiores, evangelistæ alive sancti Dei homines; quia, quos non invenit pares, facit in hoc negotio pares divina inspiratio illa, qua acti scripserunt.

³⁴) Samme, samme. p. 55.

³⁵) Samme. Solus — Deus, si accurate loqui velimus, s. scripturæ auctor dicendus est, prophetæ vero et apostoli auctores dici non possunt nisi per quandam catachresin; utpote qui potius Dei auctoris calami et ἀρχιγραμματῶν sp. s. verbum dictantis et inspirantis notarii et amanuenses fuerunt.

mindst farlige, og efter Principet consequenteste Udvæi var, at aflede denne Forskiel blot af den inspirerende Mands Vilkaarlighed og af det Hensyn, som den tog til de Gjenstande, der skulde afhandles³⁶⁾; men dette blev usandsynligt ved den paafaldende Overeensstemmelse, der fandt Sted mellem mange af de bibelske Skribenters Stil og deres ellers bekjendte Livs- og Dannelsesforhold³⁷⁾. Man kunde derfor ikke undgaae, at lade d. h. Mand ved Valget af Udtrykket tage Hensyn til Forfatterens Individuallitet og Dannelsestrin, d. v. s., at lade den vælge saadanne Ord, som Forfatteren, naar han var overladt til sig selv, vilde have valgt³⁸⁾: hvorved Inspirationen af Ordene i Realiteten igjen blev taget tilbage.

Herved hang desuden endnu eet farligt Punct sammen. Det var eiensynligt, at ikke det hele G. T. var skrevet paa reent Hebraisk, ikke det hele N. T. paa reent Græsk; derfor havde sprogkyndige Kirkesædne, som Hieronymus, talt om Barbarismer og Colocismer i Skriften, ja, de havde med Forkjærlighed fremhævet Apostlenes ulærde, eenfoldige, bondeagtige og raae Eprog som Folie for deres Værkers guddommelige Indhold; ligesom de fremhævede Christi Armod og lave Stand som Contrast til hans Person's Høihed, og paa lignende Maade havde

³⁶⁾ Calov. Syst. II. th. I. p. 574: Sp. s. non adstrictus fuit ad ullius styli, sed ceu liberrimus linguarum donator caractere, stylo ac sermonis genere uti potuit per unumquemque quo libuerit, — qui vero non tam auctorum dicendi facultatem, quam materiarum de quibus loqui voluit indolem spectavit. Ideoque non mirum, eundem spiritum varium sermonis characterem adhibuisse. Causa diversi sermonis est, quia dat. sp. s. unicuique eloqui prout vult.

³⁷⁾ Denne Overeensstemmelse mellem en Jesaias's, en Jeremias's, en Ezechiel's o. fl. Fremstillingsmaade og Livsforhold havde allerede Hieronymus efterviist.

³⁸⁾ Quenstedt, p. anf. St. p. 76: Spiritus s. — ad scriptorum s. captum et indolem sese attemperavit, ut mysteria secundum consuetum dicendi modum consignarentur. Adeoque ea verba sp. s. amanuensibus inspiravit, quibus alias usi fuissent, si sibi fuissent relictii.

nyligen blandt Catholikerne Erasmus, og selv flere protestantiske Theologer, yttret sig. Men, naar man holdt paa den strenge Inspirationstheorie, saaledes som den tilsidst havde uddannet sig blandt Protestanterne, saa faldt Dabelen mod de bibelske Skribenters Stil tilbage paa auctor primarius scripturæ s.: at sige, at Apostlene ikke have skrevet rigtigt Græsk — erklærede de Wittenbergiske Theologer medrette — er en Fornærmelse mod d. h. Aand, der har har talt og skrevet gjennem dem³⁹⁾; man maatte derfor ved de kunstigste Distinctioner og de voldsomste Bendinger tage de bibelske Veger i Forsvar mod disse Angreb⁴⁰⁾.

Dog, man kunde endnu ikke blive staaende ved Ordinspirationen som saadan. Ord bestaae af Bogstaver, de kunne ikke være inspirerede, naar disse ikke ere det. Men nu gjorde den fremskridende Critik den Opdagelse ved det G. T., som især blev udtalt af L. Capellus, at de hebraiske Puncter langtfra ikke ere saa gamle, som den af Consonanter bestaaende hebraiske Text, men en sildigere rabbinisk Tilfætning. Det var svært at stampe mod denne Braad: dog paatog de 2 Buxtorfer sig lærde Gjendrivelse⁴¹⁾, men Hovednerven i disse var et argumentum ex silentio, der af de orthodoxe Dogmatikere maatte understøttes ved Argumenter ab incertitudinis et obscuritatis scripturæ s. periculo, a scripturæ perfectione⁴²⁾, og det yngste af de re-

³⁹⁾ Høe Quenstedt, p. anf. St. p. 81.

⁴⁰⁾ Quenstedt, p. anf. St. p. 82: Aliud est ἐβραϊζειν, aliud βαρβαριζειν et σολοικίζειν, illud de N. T'o affirmamus, hoc negamus. 81: Ad regulas grammaticorum exempla bonorum auctorum, et cum primis Θεοπνευστων, non sunt exigenda, sed potius ex exemplis sacris ac profanis ampliandas et perficiendas regulas esse statuimus.

⁴¹⁾ Den ældre Buxtorf skrev: Tiberias, sive Commentarius Masoreticus etc.; den yngre: Tractat. de punctorum, vocalium et accentuum orig. antiq. et auct.

⁴²⁾ Dannhauer, hodosophia, I, 58: Quomodo erit perfecta scriptura (efter 5 Mos. IV, 2. XII, 32; det nemlig, som man ikke maa føie Noget til, og ikke tage Noget fra, maa være fuldstændig) ea, quæ solo corpore constat, anima vocalium destituta.

formerte Symboler optog endog den Sætning, at de hebraiske Vocale havde samme Alder som Consonanterne ⁴³⁾.

Dog, det var kun Begyndelsen til den Fare, med hvilken den bibelske Texts Critik truede den kirkelige Inspirationstheorie. Om ogsaa Texten Ord for Ord, ja Bogstav for Bogstav, var indgivet Forfatterne, hvem indestod da for, at den var nøiagtig affskrevet, at den første Copie ikke paa mange Steder afveeg fra Originalen, og den anden og fjerde Copie fra den første og tredje. Saadanne Uligheder og Varianter bragte en Richard Simonis ⁴⁴⁾, en Mills, en Wetsteins og selv den fromme Bengels kritiske Arbejder i tusindviis for Lyset; og man saa den h. Aands Arbejde ved Inspirationen af Skriften sat i Fare for at være spildt, det guddommelige Ords Strøm gjort uflart ved Blandingen med menneskelig Svaghed og Efterladenhed og den feilende Mennefskaand, som man i d. h. Skrift havde villet give en

⁴³⁾ Form. Cons. Helvetica, Can. II: Hebraicus V. T'i codex — tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem — *θεορνευτος* — Can. III: Eorum proinde sententiam probare nequitiam possumus, qui lectionem, quam hebraicus codex exhibet, humano tantum arbitrio constitutam esse definiunt, quique lectionem hebraicam quam minus commodam judicant configere, eamque ex LXX seniorum aliorumque versionibus græcis, codice samaritano, Targumim chaldaicis — imo quandoque ex sola ratione emendari religioni nequitiam ducunt — atque ita fidei nostræ principium ejusque auctoritatem sacrosanctam anceps in discrimen adducunt.

⁴⁴⁾ J hans Histoire critique du V. T., der ligeledes afgiver et Beskud paa, hvormeget friere en Stilling end Protestanterne, Catholikerne indtog i Henseende til denne Materie. Les catholiques — siger han I, 1 (jeg tager Citatet af Credners Einleitung in das N. T. I, S. 31) — qui sont persuadés, que leur religion ne dépend pas seulement du texte de l'écriture, mais aussi de la tradition de l'Eglise, ne sont point scandalisés de voir, que le malheur des temps et la negligence des copistes aient apportés des changemens aux livres sacrés, aussi bien qu'aux livres profanes. Il n'y a que des protestans préoccupés ou ignorans, qui puissent s'en scandaliser.

ubdragelig Beilebning, saae man igjen sat til Dommer over denne — idet den skulde prøve de forskjellige Læsemaader. Naar Kirken vilde være consequent, saa var der ikke Andet tilovers at gjøre, end enten at fastholde textus receptus som guddommelig inspireret og lade Inspirationsunderet gjentage sig i en Række Afskrifter af d. h. Veger giennem hele den christelige Tid⁴⁵); eller at antage Critikens Resultater, og med dem tage alle Følgerne paa sig. Til det Første havde den ikke Mod, til det Sidste ikke Lyst. Den indtog derfor den latterlige Stilling, enten ganske⁴⁶), eller til en vilkaarligen opstillet Grændse⁴⁷), at nægte Kjendsgjerningen, og at gjøre sure Miner til Critiken, der dagligen gjorde den evidenter.

Endnu mere hensigtsstridigt, altsaa endnu uværdigere for Gud, maatte det synes, hvis han havde ladet en eller flere af de Veger, der vare indgivne Forfatterne til Menneskenes religiøse Belæring og Saliggjærelse, ganske og aldeles gaae tabt⁴⁸). Men at dette var skeet, syntes at fremgaae af selve den hellige

⁴⁵) S. Chubb, posth. Works (hos Zeland, Abriss christlicher Schriften, überg. von Schmidt, I, S. 455): Hvis Gud havde givet en Aabenbaring til Nytte for Menneskeslægten, saa vilde han have sørget for, at den var bragt uforvansket til alle kommende Tider, han maatte have straffet Enhver, der enten i Afskrivningen eller i Oversættelsen havde begaaet en Feil, med en pludselig Død som Ananias og Sapphira. Jfr. ogsaa Edelmann, Glaubensbekenntnis, S. 47. 67 ff.

⁴⁶) Gom Form. cons. Helv.

⁴⁷) Quenstedt, p. anf. St. p. 194: Distingue inter lectionis varietatem et diversitatem, et textus originalis falsationem universalem. Diversas et variantes diversarum editionum lectiones in plusculis locis fontium dari concedimus — non tantum quoad dictiones, sed etiam quoad integras sententias, sive omissas, sive immutatas, sive transpositas. Ast inde perperam papicolæ universalem codicum falsationem et depravationem inferunt, cum inter variantes illas lectiones etiam veræ et genuinæ asserventur.

⁴⁸) Samme, sammest. p. 189: Det vilde ikke kunne forenes med providentia divina, quæ non permisit, ut perirent libri illi, quos ipsa in usum canonicum perpetuum totius ecclesiæ semel destinavit.

Skrifts Angivelser, da den omtaler flere prophetiske og apostoliske Skrifter, der ikke findes i den bibelske Samling. Man indvender for det Første: Mange af de Bøger, som man troer at savne i vor Canon, ere i Realiteten indeholdte deri, og det bevrer paa en Misforstaaelse, at man savner dem. Saaledes udgjøre Nathan's, Gad's og andre Propheters Bøger, om hvilke der er Tale i 1 Kren. XXIX, 29. 2 Kren. IX, 29. XII, 15. XIII, 22, Bestanddele af Samuels og Kongernes Bøger; saaledes er der ved det Brev, om hvilket Paulus taler 1 Cor. V, 9, ikke meent et tidligere Brev, der er gaaet tabt, men et tidligere Afsnit af det, vi endnu have. Eller, for det Andet, om ogsaa virkelig nogle af de Skrifter, der anføres i Bibelen, ere tabte, saa vare de enten ikke hellige, idetmindste ikke hellige for alle Læder; men enten politiske, som Bøgerne om Jehovas Krige (4 Mos. XXI, 14), den Rettskafnes Bog (Jos. X, 13, 2 Sam. I, 18); eller naturvidenskabelige, som Salomo's Udsagn om Urter og Frugter (1 Kong. IV, 32 f.)⁴⁹; eller, om det ogsaa var hellige Skrifter, som Pauli Brev til Laodicenerne (Col. IV, 16) identisk var, saa var det dog ikke canonisk⁵⁰. Fra det samme Synspunct kunde man ikke indremme, at Matthæi Evangelium oprindeligen var skrevet paa Hebraisk, da Gud ikke vilde have ladet en Text gaae tilgrunde, som han selv havde indgivet⁵¹.

Men hvad nu, om der vel i vor Canon ikke fattedes noget, som oprindeligen hørte derhen, men omvendt flere Bøger fandtes i den end der hørte til den, d. v. s. om der blandt de bibelske Skrifter fandtes uægte, underskudte? Dette Spørgs-

⁴⁹) Neque enim quidquid Salomon scripsit, canonicum fuit, sed quidquid ut authenticus Dei notarius scripsit. Quenst. p. anf. St. p. 193.

⁵⁰) Dette anfører Quenst. som en fremmed Anskuelse; selv holder han det for sikkert, at erklære Brevet for et, som Laodicenerne have skrevet til Paulus eller andetsteds.

⁵¹) Quenstedt p. 215: Si hebr. textus Matthæi fuisset authenticus, et in perpetuum ecclesiarum usum a Deo destinatus, divina providentia non permisisset cum interire.

maal om det G. og N. T's Skrifter's Authentie, der nu forvolder os saa meget Bryderi, kunde i denne Form slet ikke opstaae for hine lykkelige Menneſker. De ilede ſaa hurtigt henover auctores secundarios til auctor primarius scripturæ s., at hine endog vare dem ligegyldige. Om Skriften heel og holden var authentisk, bekymrede de sig lidet om, naar den kun heelt igjennem var inspireret. Hvad kunde det ogsaa gjere, om Christi Gjerninger og Taler vare optegnede af Diens og Drevindner eller af Andre, da Gud, efterſom han dog maatte indgive hine en tilforladelig Efterretning derom, ligesaagodt kunde indgive diſſe den ⁵²⁾.

Blev der nu Spørgsmaal om et Beviis for den h. Skrifts Guddommeligheſed, ſaa gif de orthodoxe Theologer i den lutherſke Kirke ikke ſom vor Tid's Theologer ud fra de enkelte Skrifter's Vgthed og Forfatterne's Sanddruehed. Saadanne Grunde, ligeſom ogsaa Fortræffeligheſeden af d. h. Skrifts Indhold, ſeiheſden i Udtrykket, ſelv Undere og Spaadomme ⁵³⁾, begrundede eſ-

⁵²⁾ Quenſtedt, p. 114 f. (eſter Hülſemann): Non est necessaria traditio ad id, ut scriptor libri alicujus canonici nominatenus certo agnoscat, nec in nomine committatur error; neque enim hoc ad salutem creditu est necessarium. Sive enim Philippus, sive Bartholomæus (sive Cajus, sive Titius etc., — maa man ſætte til iſølge det Sted, der er anført i Anm. 33) conscripserit Evangelium, quod Marci nomine legitur, nihil facit ad fidem salvificam.

⁵³⁾ Kriterierne for d. h. Skrifts Guddommeligheſed inddeles af de gamle proteſtantiske Dogmatikere i interna og externa. 1. Til hine regner f. Ex. Quenſtedt p. 97 ff. 1) Dei in scripturis de se loquentis majestas (Formler, ſom: Saa taler Herren, o. deſl.) 2) Scripturæ ipsius veritas (Opfyldelſen af Spaadommene, Drevendſkemmelfen mellem alle Skriftens Bøger og Dele). 3) Rerum et mysteriorum, quæ in scripturis proponuntur, sublimitas. 4) Sermonis singularitas. 5) Summa sive dogmatum sive præceptorum sanctitas. 6) Visionum divinarum admiranda varietas. 7) Singularis ad flectendas hominum mentes ad omne genus virtutum — efficacitas. 8) Supra omnia pagana monumenta antiquitas. 9) Interminabilis perpetuitas. 10) Hører under 2. II. Externa motiva sunt 1) Miraculorum claritas. 2) Totius fere orbis consensus. 3) Ecclesiæ, in primis primitivæ, testificatio. 4) Hostium de scripturæ dignitate

ter deres Mening kun en menneffelig Tro, en moralst Sandfynlighed, der, saa høit den end kan stige, dog aldrig bliver absolut Visshed, guddommelig Tro⁵⁴); hvorfor allerede Calvin advarer imod, at bygge Troen paa det guddommelige Ord paa menneffelige Grundes og Slutningers Sandbund⁵⁵). Den Klippe, paa hvilken Troen paa Skriften skal grunde sig istedetfor paa hine, var for Catholikerne, efter Augustins bekjendte Udsagn, Kirken. Her havde de en sidste Instans, fra hvilken ingen videre Appellation var mulig; thi for at kunne betvivle Kirkens guddommelige Autoritet, maatte Catholiken have staaet selvstændig udenfor den catholiske Kirke, i hvilken han dog var indbefattet som et Led af dens store Legeme. Protestantismen indtog denne Stilling udenfor den bestaaende Kirke, og det blev nu et Spørgsmaal, om Catholicismens Grundforudsætning, Kirkens guddommelige Anseelse, havde Gyldighed, og et Spørgsmaal af denne Art er bestandig saa godt som et benægtende Svar. Kunde saaledes Kirkens Vidnesbyrd som blot menneffeligt ikke mere være tilstrækkeligt til at godtgjøre Skriften som Guds

et præstantia confessio. 5) Felix ac subita doctrinæ per orbem absque armis — propagatio atque admirabilis conversarum gentium per Evang. successus. 6) Gåaer ud paa det Samme som 5. 7) Tot millium martyrum et confessorum constantia. 8) Mira verbi illius tot sæculis contra tot hostes — conservatio. 9) Denique (naar Enden er god, er Alting godt) persecutorum et contemptorum verbi divini poenæ.

⁵⁴) Quenstedt, p. anf. St. p. 98: Motiva illa tam interna quam externa, quibus in notitiam auctoritatis scripturæ deducimur, faciunt scripturæ s. *θεοφυσίαν* probabilem, et pariunt certitudinem non conjecturalem tantum sed moralem, ita ut eam in dubium vocare dementis sit; non faciunt vero scripturæ divinitatem infallibilem et omnino indubitam, nec mentem intrinsecus ἀμεταπρόσωτος καὶ ἀμετακίνητος convincunt, h. e. non gignunt fidem divinam, sed tantum humanam.

⁵⁵) Calvin. Institut. I, 7, 4 f.: Verum quidem est, si argumentis agere libeat, multa posse in medium proferri, quæ facile evincunt, si quis est in coelo Deus, legem et prophetas et evangelium ab eo manasse. Præpostere tamen faciunt, qui disputando contendunt solidam scripturæ fidem astruere. — Thi: si quis sa-

Ord⁵⁶⁾, saa opstod der nu for Protestantiemen en ny Vanskelighed, som i Begyndelsen ikke syntes betydelig, men som den nu i det sidste Aarhundrede med hvert Aarti mere og mere lider under. Det er nemlig en ganske anden Sag, at bevise Skriftens Gudsdommelighed end et Instituts som Kirkens. Denne beviser sig selv: Kirken eksisterer jo ikke udenfor Totaliteten af sine Medlemmer, og disse ere kun Medlemmer under Forudsætning af dens Gudsdommelighed. Men til en h. Skrift staae de Troende i et saa immanent Forhold som til Kirken, den er ikke en levende Proces, der i sig indbefatter Subjecterne, men disse staae lige over for den, som for et Object, med hvilket de først stulle formidles. Ristnok er denne Mediation ogsaa hos Protestanterne fæstet fra Barnsbeens af ved Opdragelsen og Kirkens Almeensgand; men dette substantielle Forhold, i hvilket Catholiken tro-

crum Dei verbum asserat ab hominum maledictis, non protinus tamen quam requirit pietas certitudinem cordibus insiget. Heller ikke er en blot Sandsynlighed nok; Grunden til vor Tro maa ikke demonstrationi et rationibus subijci, den maa være res extra æstimatedi aleam posita. Rigtignok ere ogsaa Vertisførelserne af denne Art, naar de gamle Theologer engang indløbe sig derpaa, svage nok, og navnlig hos Calvin maa de forstærke sig ved Skjældsord. Man see f. Ex., hvorledes Calvin søger at bevise, at den mosaiske Mirakelhistorie er historisk troværdig, I, 8, 5: Si quis objiciet, me sumere pro confessis, quæ controversia non careant, hujus cavilli facilis est solutio. Nam quum hæc omnia pro concione publicaverit Moses, quis fingendi locus fuit apud ipsos rerum gestarum oculos testes? Scilicet prodiiisset in medium, ac populum infidelitatis, contumaciæ — coarguens, suam doctrinam sub ipsorum conspectu jactasset sancitum fuisse illis miraculis, quæ ipsi nunquam vidissent. De historiske Skeptikere med Hensyn paa den bibelske Historie kalder Calvin nasuti censors, nebulones, blaterones, canes, de vise proterviam plus quam caninam, og dets insania et colaphis aut flagellis [hvorför ikke ogsaa rogis?] castiganda.

- ⁵⁶⁾ Calvin. I, 7. 1: Invaluit — apud plerosque perniciosissimus error, scripturæ tantum inesse momenti, quantum illi ecclesiæ suffragiis conceditur; ac si vero æterna inviolabilisque Dei veritas hominum arbitrio niteretur.

Skyldigen hviler, er for Protestantismen ikke det sande — det er jo det catholske — den maa ophæve det, for at lade Subjectet som saadant, uafhængigt af kirkelig Autoritet, forviis sig om Skriftens Guddommelighed. Men ved hine Grunde, som man hentede fra Miraklerne, fra opfyldte Spaadomme, Lærens Fortræffelighed, kunde man, som de ældre Theologer rigtigheden havde indseet, kun komme til Sandsynlighed, og dette glædt endnu mere om dem, der toges fra Skrifternes Alder og Ægthed, deres Forfatteres Sandhedskjærlighed o. s. v.; desuden gav man ved en saadan Beviismaade den mennesselige Fornuft den sidste Afgjørelse ihænde med Hensyn til den h. Skr., der dog skulde være den høieste Instant. Men hvorpaa skulle vi da nu bygge vor Tro paa Skriften, naar man hverken indrømmer Kirken eller den raisonnerende Beviisførelse en Stemme? — Som om der behevedes en langtfra hentet Beviisførelse dertil, var Svaret —; som om Skriftens Guddommelighed til Forskiel fra alt Mennesseligt ikke ligesaa umiddelbart paatrængte sig Aanden som den legemlige Fornemmelse af Forskiellen mellem Sød og Bittert, Sørt og Hvidt ⁵⁷⁾! Og som om ikke herved deels igjen var opstillet et høist subjectivt og vaklende Criterium, deels den sidste Afgjørelse atter var overladt til Mennessket, til hvis Natur jo denne Følelse hører?

Ingen af Delene! svarede vore gamle Theologer; thi denne Følelse for det guddommelige Ords Sandhed er ikke noget Mennesseligt, men den er selv guddommelig; det er ikke vor Aand, der afgiver sit Skjøn om Skriftens Sandhed, men den samme guddommelige Aand, der har indgivet den, aflægger i vor Aand Vidnesbyrd for denne dens Oprindelse (Rom. VIII, 16. 1 Cor.

⁵⁷⁾ Calvin, Instit. 1, 7, 2: Quod autem rogant: unde persuadebitur, a Deo fluxiose (scripturam), nisi ad ecclesiæ decretum confugamus? perinde est, ac si quis roget: unde discernas lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? non enim obscuriorem veritatis suæ sensum ultro scriptura præ se fert, quam coloris sui res albæ ac nigræ, saporis suaves et amaræ.

II, 4. 1 Joh. V, 6)⁵⁸⁾. Naar den taler i vore Hjerter, saa troe vi ikke paa en fremmed Autoritet, ikke heller, hvad der er lige-
saa usikkert, paa vor egen Forstands og Høielses Autoritet; men
vi underordne vor Dom og vor Tænken under den ubedra-
gelige guddommelige Stemme, som vi fornemme i os⁵⁹⁾. I For-
bindelse med dette ene tilforladelige guddommelige Beviis kan man
nu ogsaa blive sig de menneskelige Sandsynlighedsgrunde bevidst,
der navnlig kunne tjene os til Støtte i Ansøgtelsens Tider,
naar hiint guddommelige Vidnesbyrd i os tier⁶⁰⁾.

⁵⁸⁾ Gamme, sammest. 4; — Jam si conscientiis optime consultum vo-
lumus, ne instabili dubitatione perpetuo circumferantur aut vacil-
lent: altius quam ab humanis vel rationibus vel judiciis, vel con-
jecturis petenda est hæc persuasio, nempe ab arcano testimonio
spiritus. — — Nam sicuti Deus solus de se idoneus est testis in
suo sermone: ita etiam non antea fidem reperiet sermo in homi-
num cordibus, quam interiore spiritus testimonio obsignetur. Idem
ergo sp., qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra pe-
netret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divini-
tus erat mandatum. — Jfr. Quenstedt p. anf. St. p. 97 ff.

⁵⁹⁾ Calvin, p. anf. St., 5: Maneat ergo hoc fixum, quos sp. s. intus
docuit, solide acquiescere in scriptura, et hanc quidem esse *ἀποκρίσιν*,
neque demonstrationibus et rationibus subjici eam fas esse: quam
tamen meretur apud nos certitudinem, spiritus testimonio consequi.
Etsi enim reverentiam sua sibi ultro majestate conciliat, tunc ta-
men demum serio nos afficit, quum per spiritum obsignata est cor-
dibus nostris. Illius ergo virtute illuminati, jam non aut nostro
aut aliorum judicio credimus, a Deo esse scripturam: sed supra
humanum judicium certo certius constituimus (non secus ac si ip-
sius Dei numen illic intueremus), hominum ministerio ab ipsissimo
Dei ore ad nos fluxisse. — Non — qualiter superstitionibus solent
miseri homines captivam mentem addicere: sed quia non Jubiam
vim numinis inde sentimus vigere ac spirare, qua ad parendum,
scientes quidem ac volentes, vividius tamen et efficacius, quam pro
humana aut voluntate aut scientia trahimur et accendimur.

⁶⁰⁾ Gamme, I, 8, 13: Tum vere demum ad salvificam Dei cognitionem
scriptura satisfacet, ubi interiori spiritus s. persuasione fundata
fuerit ejus certitudo. Quæ vero ad eam confirmandam humana ex-
stant testimonia, sic inania non erunt, si præcipuum illud ac sum-
mum, velut secundaria nostræ imbecillitatis adminicula, subsequan-
tur. Jfr. Quenstedt p. 98.

Der synes det protestantiske System at have fundet et Punct, paa hvilket det, lige uafhængigt af den hele Kirkes feilbare og af det enkelte Subjects ligesaa usikre Dom, med absolut Visshed kan sætte God. Men just her er det uundgaeligt, at det maa glide ud til to Sider, og for bestandigen komme ud af sin Stilling. Paa den ene Side maa Consequenten føre til de saakaldte Fanatikere; thi hvis det er en indre Åbenbaring af den guddommelige Ånd, hvorved Skriften først erkjendes for at være guddommelig, saa er ikke Skriften, men just hiin indre Virken af d. h. Ånd, den højeste Instanti⁶¹⁾. Den anden farligere Afvei, paa hvilken det protestantiske System, naar det er kommet til dette Punct, gaaer ud over sig selv, er det rationalistiske. Naar Åndens Vidnesbyrd, som jeg fornemmer i mit Indre, skal forviise mig om d. h. Skrifts Guddommelighed, saa behøves der kun en ringe Reflexion til at lade det Spørgsmaal opkomme: Hvem forsikrer mig da nu om, at denne Følelse i mit Indre hidrører fra d. h. Ånds Indvirkning? — Saaledes vedbliver Kløften mellem det Guddommelige og det Menneftelige; det hjælper ikke, at skyde den guddommelige Ånd, der i Menneftesaaanden vidner om Skriften, ind mellem begge disse, thi hvem vidner nu om dette Vidnesbyrds Guddommelighed? Enten igjen kun det selv d. v. s. Ingen, eller Noget i den menneftelige Ånd, det være Følelse eller Tænkning. —: Her er det protestantiske Systems Achilleeshæl.

⁶¹⁾ Dette gjorde Quæterne gjældende, s. R. Barclaii apol. theol. vere christ. Thes. II, Apol. § 16: Unum addam argumentum ut probem, hanc internam immediatam et objectivam (efter den Tid's Sprogbrug, i Modf. til formalis, d. s. s. subjectiv) revelationem — solum esse immobile et certum omnis fidei fundamentum, — Illud ad quod omnes Christianitatis professores — ultimo recurrunt, cum ad extremum pressi sunt, et cujus causa cetera omnia fundamenta commendantur et credita digna habentur, et sine quo rejiciuntur, illud, inquam, oportet, necessario esse solum, certissimum, immobile fundamentum omnis fidei christianæ. Sed interna, immediata, objectiva spiritus revelatio illud est, ad quod omnis Christianitatis professores ultimo recurrunt. — Ergo est solum certissimum immobile fundamentum.

§. 13.

Fortolkningen af den hellige Skrift.

Men om nu ogsaa den guddommelige Aabenbaring gennem h. Skrifter er kommen fuldstændig og reen til os, saa gjælder det om, naar den skal blive velsignelsesrig for os, at lede den over i os; vi maae, ligesom alle tidligere Tidsalvere i Kirken, tilegne os Skriftens Indhold ved Fortolkning. Denne Fortolkning af d. h. Skrift vilde, saavel hvad dens Grundsætninger, som dens Historie angaaer, falde sammen med den almindelige Fortolkningskunst, hvis der ikke ved den indtraadte en ganske særegen Omstændighed. Den almindelige Fortolkning vil først ved Fortolkningsprocessen erfare, hvad der er ved den Bog, som skal fortolkes, men den kirkelige Skriftfortolkning ved allerede dette iforveien; endnu førend den gaar til sit Arbejde, er den fast overtydet om, at den har at gjøre med et helligt, guddommeligt Skrift, i hvilket den ikke vil finde Andet, end hvad der er sandt og Gud værdigt. Den kirkelige Skriftfortolkning adskiller sig altsaa derved fra den almindelige, at denne først afgiver en Dom om en Skribent efterat den har fortolket ham, hiin derimod allerede har Dommen færdig før Fortolkningen, den er en Fortolkning, der vel ikke i det Enkelte forudsætter Indholdet af det, der skal fortolkes; men dog anticiperer Bestemmelsen af dets Værd.

Det lyder vel ganske smukt, naar vi høre Kirkelærerne indstærpe Fortolkerne, at de skulle tage Skriftens Mening af Skriften, ikke give den en Mening, at de skulle udlægge, ikke undersøge Betydningen¹⁾; men deres Praxis var bestemt ved et Princip, der i de fleste Tilfælde gjorde denne Regel uvirksom. Hvad allerede den alexandriniske Jøde Kristobulus havde udtalt som Rettesnor for Skriftfortolkningen: at fastholde den Gud værdige For-

¹⁾ Hilar. de f Trin. I, 18: Optimus lector est, qui dictorum intelligentiam expectat ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam attulerit, neque cogat, id videri dictis contineri, quod ante lectionem præsumerit intelligendum.

stilling, og i Overeensstemmelse med den at udlægge Skriften ²⁾, det ledede ogsaa de Jædres Skriftfortolkning, der ikke, saaledes som Augustin, opstillede det som Regel. Den rette Mening af Skriften skal ikke være opnaaet, saalænge der ikke er bragt et opbyggeligt Indhold ud ³⁾. Men hvis nu et Sted af Bibelen, eller ogsaa et heelt Skrift, ikke havde et saadant Indhold, men maastee et af en modsat Væbskaffenhed? — Her var, under Forudsætning af hiin Regel, alt efter Fortolkerens aandelige Standpunct, to Tilfælde mulige. Stod han paa samme Trin, og havde han samme Mandsretning som Forfatteren, saa maatte ogsaa Alt, hvad han fandt hos denne, forekomme ham Gud værdigt og opbyggeligt, og hvis han forresten var stiftet til sit Foretagende, maatte han kunne fortolke Skribenten rigtigt og efter hans oprindelige Mening: en Epiphanius fandt ikke noget Ondt i den foregivne guddommelige Befaling til Israelliterne at fravende Egypterne deres Guld og Sølv, og lod derfor Ordene blive usfordreiede ⁴⁾. Var derimod Fortolkeren i Besiddelse af en høiere, eller overhovedet af en anden Dannelses end hans Autor, var han f. Gr. i theoretisk Henseende Platoniker, medens denne var judaiserende, i practisk Henseende human, medens denne ikke var det; saa fandt han, navnlig i det G. T., en Række af Anstøder, der, naar Skriften i alle sine enkelte Dele skulde indeholde lutter Sandt og Guddommeligt, kun kunde skaffes afveien ved en voldsom Udtydning.

En Fortolkningsmaade, der var beregnet herpaa, havde allerede de alexandriniske Jæder udsundet, og de christelige Lærere behøvede blot at optage den. Man nægtede paa dette Standpunkt ingensunde, at Ordbetydningen undertiden førte til noget Ubetyd-

²⁾ τὴν ἀρμοζούσαν ἐννοίαν περὶ θεοῦ κρατεῖν S. hos Dähne, gesch. Darst. der jüdisch-alex. Religionsphilosophie, I. S. 56.

³⁾ Augustin. de doetr. christ. I, 36: Quisquis scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellecta non ædificet — geminam caritatem Dei et proximi nondum intellexit.

⁴⁾ Ancorat, 112 f.

ligt, Uopbyggeligt, ja endog Uværdigt; men da det var umuligt, at det skulde være den h. Aands egentlige Mening, at ville sige dette, saa ansaae man det Utilfredsstillende eller Anstødelige i Ordbetydningen kun som et Bunt om en dybere, aandelig Betydning⁵⁾. Paa denne Fortolkningsmaade findes der allerede i det N. T. enkelte Prøver. At Gud skulde have givet en Lov angaaende Behandlingen af Orerne, det fandt Paulus (med Urette) altfor ubetydeligt: ved Orerne, hvis Mund man ikke maatte binde til under Lærskningen, maatte derfor være meent de christelige Lærere (1 Cor. IX, 9 f.). Saaledes forekom det Forfatteren af Barnabæ Brev, at de mosaiske Forbud mod nogle Spiser vare altfor kjedelige, og han opfattede dem derfor som billedlige Advarsler mod visse Arter Usædelighed⁶⁾. Egeledes syntes Philo og blandt de Christne Origenes, at Slæktregistrene, Reiseberetningerne, Familiehistorierne i Genesis efter deres Ordbetydning vare altfor indholdsløse for en af Gud indgiven Skrift: de bleve derfor tydede som Allegorier paa aandelige og sædelige Forhold (jfr. ogsaa Gal. IV, 22 ff.). Det samme er ogsaa Tilfældet med Fortolkningen af Høisangen, da Enhver, der har holdt paa, at den var en inspireret Bog, til alle Tider og selv i vor Tid har seet sig nødt til, at fortolke den allegorisk, hvis hans Religion forresten var en ethisk, og ikke en Naturdyrkelse. Skjøndt nu Muligheden var givet til at lade den bogstavelige Betydning bestaae ved Siden af den aandelige, saalænge den vel var fremmed for Religionen, men ikke stred mod den⁷⁾ saa blev den dog i alle de Tilfælde, hvori den syntes at indeholde noget virkelig Usædeligt, Irreligiøst eller Ufornuftigt, idetmindste af Origenes aldeles tilfidsat for den allegoriske⁸⁾.

⁵⁾ Jfr. Dähne, p. anf. St. 61 f. 341 ff.

⁶⁾ E. 10.

⁷⁾ Orig. c. Cels. IV, 44: πολλὰ καὶ ἱστορίαις γενομέναις συγχρησάμενος ὁ λόγος ἀνεγράψεν αὐτὰς εἰς παρασάσιν μειζόνων καὶ ἐν ὑπονοίᾳ δηλουμένων ὅποια εἰσι καὶ τὰ περὶ τὰ φρεατὰ καὶ τὰ περὶ τὴν γαμῆν καὶ τὰς διαφορὰς μίξεις τῶν δικαιῶν.

⁸⁾ Beweisstederne findes i Leben Jesu, I, § 4.

Den samme Methode kunde nu ogsaa bruges naar Noget, som man enten selv hofdt, eller vilde, at Andre skulde holde for sandt og guddommeligt og værdigt til den højeste Sanction, dog ikke var at finde i d. h. Skrift. Man huffer, hvorledes den catholiske Kirke forstod, ved allegorisk Fortolkning at ulede saamange af sine Lærdomme og Indsigtelser, f. Ex. Peters 2 Sværd af Luc. XXII, 38; og kun Vansteligheeden ved, paa en almeensindlysende Maade at begrunde alle slike Udsagn og Forbringelser efter denne Methode, bevægede den til at beraabe sig paa den mundtlige Tradition.

Medens nu Allegorien fremtraadte hos saadanne Mænd og i saadanne Kredse, hvor Phantasens Virksomhed var overveiende, og udrettede det, at man fik de bibelske Skribenter, der syntes at sige noget Upassende, og dog ikke skulde sige Andet, end hvad der var sandt og godt, til virkelig at sige dette — saa maatte der, hvor en mere forstandig Retning havde gjort Allegoriewæsenets Bundløshed mistænkelig, findes paa en anden Udvei herfor, der mere passede sig til dette Standpunct. Istedetfor ved en phantasmagorisk belyst, allegorisk Baggrund at bortlede Opmærksomheden fra Forgrunden, som den bogstavelige Betydning dannede — hvilket kun var muligt i en phantastisk Bevidstheds Dunkelhed — blev, hvor den forstandige Lærnings Daglys var frembrudt, den bogstavelige Forgrund selv omstillet saalænge til den ikke mere syntes at frembyde et anstødeligt Syn: — en ikke mindre voldsom, men dog ædrueligere Forholdsregel end den forrige. Tillige blev det Postulat, som Gemyttets og Phantasens Standpunct havde opstillet: at Skriftens Indhold bestandigen skulde være Gud værdigt og opbyggeligt, her paa en mere forstandig Maade udtrykt saaledes: at Skriften maatte fortolkes paa en saadan Maade, at den ikke syntes at sige Noget, der streb mod Fornuften. Meget bestemt opstillede Pelagianerne dette Principi Striden mod Augustinus⁹⁾, og ifølge det forklarede de f. Ex.

⁹⁾ Julianus hos Augustin, opus imperf. adv. Jul. II, 53; Man maa fortolke Apostlen saaledes ne quid doceat contra rationem perspicuam credatur. VI, 41: In lege Dei si qua putantur ambigua, se-

fordi de ikke kunde tænke sig Fædselsmerterne, som noget Naturligt, aldeles borte, Guds Dom over Eva blot som en Foragelse af dem¹⁰⁾; Ordene *ἐλεῶν ὅν αὐ ἐλεῶ*, Rom. IX, 15, forklarede de ved *illius miserebor, quem præscivi posse misericordiam promereri*¹¹⁾, fordi den rigtige Fortolkning syntes at tilskrive Gud en Uretfærdighed, og af selvsamme Grund skulde Ordene *ἀγα ὅν θαλεῖ ἐλεῖ* ikke være Apostelsens Mening, men et Spørgsmaal af en Jøde, der forestillede at disputere med ham¹²⁾.

Da Mennesket nu, paa Grund af Muligheden til forskellige Fortolkninger af Skriften, igjen syntes i Troesfager at være overladt til sit eget Godtbefindende, og altsaa det Unde syntes vendt tilbage, som den skriftlige Åbenbaring skulde have afhjulpet; saa traadte Kirken til, og opstillede sine mundtlige Traditioner og sine Conciliebeslutninger (om hvilke der allerede ovenfor ved et andet Punct har været Tale,) som levende Norm ogsaa for Skriftfortolkningen. Fordi den h. Skrift — siger Vincentius fra Iirinum — paa Grund af den dybe Betydning af dens Udsagn, ikke forstaaes af Alle paa samme Viis, men af den Enne fortolkes paa en, af den anden paa en anden Maade, saa at der næsten synes at kunne uledes ligesaa mange Betydninger af den, som der ere Hoveder, saa er det nødvendigt, for at forebygge saamegen Vildfarelse, at Skriftfortolkningens Linie drages efter den catholske Troes og den kirkelige Overleverings Rettesnor¹³⁾. Og

cundum regulas veritatis atque rationis et exponi posse et justitiæ convenire, derpaa maa Ingen tvivle.

¹⁰⁾ Julian hos Augustin p. anf. St. VI, 26.

¹¹⁾ Pelag. Comm. in ep. ad. Rom. t. d. St.

¹²⁾ Julian p. anf. St. I, 131 ff.

¹³⁾ Commitorium. 2: Scripturam s. pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiæ erui posse videantur. Aliter namque illam Novatianus, aliter Arius, Eunomius, Macedonius; aliter Apollinaris, Priscillianus; aliter Jovinianus, Pelagius, Cælestius; aliter postremo Nestorius. Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut prophetice et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.

for at hævde de selvtilidsfulde Aander, gjorde Synoden i Trient det til en formelig Kirkelov, at Ingen i Tillid til sin egen Klogskab i Sager, der angik Troen og Sæderne, maatte fordreie Skriften efter sine egne Meninger, men at Enhver skulde holde sig til den Fortolkning, der var givet af Kirken og dens Fædres eenstemmige Shor, da det alene tilkom Kirken at afgjøre, hvad der var den h. Skrifts sande Mening og den rigtige Fortolkning af den¹⁴). Bibelen maa — dette antager Bellarmin for indremmet — fortolkes af den samme Aand, der har indgivet den. Men hvor kan denne sikrere findes, end i Kirken, d. e. i dens lovlige Repræsentation, i Bispernes Forsamling i Enhed med Overhyrden¹⁵).

Men istedetfor herved at afsværge Subjectiviteten i Skriftfortolkningen, havde man kun ophæiet en af de forskjellige subjective Fortolkningsmaader til at være den udelukkende herskende. Den har bragt en Mængde Ting ind i Skriften, der ikke laae i Skriften, men kun i Kirkens Interesse, og forbigaaet Reget, som Skriften frembød, men som ikke behagede den. Egeoversfor det guddommelige, uforanderlige Skriftord syntes den af Mennesker repræsenterede Kirke og den stedsbevægelige Tradition at være saa langt fra at kunne afgive en Regel for Fortolkningen, at Kirken meget mere havde at rette sig efter Skriftfortolknings Resultater. Derfor affatte Reformatorerne Kirken fra dens Dom-

¹⁴) Sess. IV: Præterea ad coercenda petulantia ingenia decernit (S. Syn.), ut nemo, suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ Christianæ pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum s., aut etiam contra unanimem consensum patrum, ipsam scripturam s. interpretari audeat.

¹⁵) De verbo Dei III, 3: Convenit — inter nos et adversarios, scripturas intelligi debere eo spiritu, quo factæ sunt, i. e. spiritu s. — Tota igitur quæstio in eo posita est, ubi sit iste spiritus. Nos enim existimamus, hunc spiritum, etsi multis privatis hominibus sæpe conceditur, tamen certo inveniri in ecclesia, i. e. in concilio episcoporum confirmato a summo ecclesiæ totius pastore, sive in summo pastore cum concilio aliorum pastorum.

merarbejde over Skriftfortolkningen, og da enhver Autoritet uden for Skriften var ophævet, hvor kunde der saa findes en Norm for Skriftfortolkningen, uden i Skriften selv? Den h. Skrift maa forklæres af sig selv, idet det ene Sted sammenlignes med det andet, det dunklere oplyses ved det klarere, og af disse klare Steder sammensættes et Indbegreb af den bibelske Lære, der, som *analogia scripturæ* eller *regula fidei*, maa være Norm for Afgjørelsen i tvivlsomme Tilfælde¹⁶). Herhos var det nu muligt, da man forudsatte at der kun var een auctor primarius scripturæ s., at fortolke enhver auctor secundarius ikke blot af ham selv, men ligesaavel af alle de andre, altsaa at fortolke Jacob af Paulus, ja Moses af Johannes.

Dog, at Skriften fortolker sig selv, det er dog altid kun ugentligt talt, den kan kun paa den ene Side være Objectet, paa den anden Side Rettesnoren for Fortolkningen: det virksomme Princip ved denne er den menneskelige Vandskraft. Men da alt Lys i religiøse Sager maa komme til denne fra oven, saa er den, overladt til sig selv, ikke istand til at bringe Skriftens religiøse Indhold reent og uforfalsket ud af den og frem for Dagens Lys: de bibelske Ord og Sætninger kan den vel lære at forstaa ved Sproglærdom og Eftertanke, men den kan ikke ved egen Kraft trænge gennem denne Værk ind til det guddommelige Indhold. Men den samme Værk, som til Menneskehedens Frelse har indgivet Skriften, og som bevirker Overbeviisningen om dens Guddommelighed i Menneskenes Hjerter, maa ogsaa i deres Værk frembringe den rette Opfattelse og den rigtige Fortolkning af den¹⁷),

¹⁶) Luther, Werke, III, S. 2042: Det er den hele hellige Skrifts Egenkab, at den fortolker sig selv, naar man sammenholder Steder fra alle dens Parter, og at den alene nu forstaaes ved sin Troesregel. Og det er den allerbedste og sikreste Maade at udforske Skriftens Mening paa, naar du besitter dig paa at komme til at forstaa den ved at sammenholde og lagttage mange, Skriftsprog. Jfr. Apol. Conf. Aug. XIII, 60. Conf. Helv. II, 2.

¹⁷) Quenstedt, p. anf. St. 119: Quamvis homo irrogenitus externum sorte et grammaticum sensum scripturæ percipere et exteriorem

og den vil navnlig bevare dem for at udtyde den efter bereds egen Fornuft ¹⁸⁾.

Naar det ikke kommer an paa Sproglærdom, men paa Manden, saa er hiin overhovedet undværlig, sluttede Dvælerne, og enhver Bonde og Skomager kan ved Mandens Hjælp fortolke Skriften bedre, end den Børdeste uden den ¹⁹⁾.

I Striden mellem de kirkelige Partier var det nu ikke tilstrækkeligt at beraabe sig paa den h. Skrift, da ethvert Parti ifølge forskjellige Fortolkninger, anførte denne for sin Mening; men den confessionelle Fortolkning, saaledes som den var nedlagt i de enkelte Partiers Symboler, maatte paastaaes at være den ene rigtige. Herfra skriver sig den normative Anseelse, som Symbolerne snart erholdt, og ved hvilken de selv i den protestantiske Kirke stillede sig ved Siden af Skriften. Men hvem forstodde nu den enkelte Confession, at just den fortolkede Skriften rigtigt? Den h. Mand, hvis indre Vidnesbyrd vakte den Følelse i dem, at den saaledes udlagte Skrift var guddommelig. Men d. h. Mand indstod nu i den lutheriske Kirke for Rigtigheden af en Fortolkning, der i mange Puncter af Læren var aldeles afvigende fra den reformeerte; i hvilken af begge Kirker havde den nu Ret? —

Medens saaledes de 2 protestantiske Hovedconfessioner nærmede sig til det catholske Fortolkningsprincip, ogsaa deri, at de

verbi divini corticem perspectum habere queat, non potest tamen absque spiritus s. illuminatione spiritualement et divinum sacr. literarum sensum percipere. — Requiritur itaque ad scripturæ intelligentiam spiritus s. φωτισμος seu illuminationem, piis precibus impetrandam.

¹⁸⁾ S. Luther, W. B. III, S. 1031, XIII, S. 1149 o. oftere.

¹⁹⁾ Barclaii Apol. Thes. X. apol. §. 19: Quicquid homo sua industria in linguis, eruditione et in scripturis invenire potest, totum nihil est sine spiritu, absque quo nihil certum, semper fallibile judicatum est; sed vir rusticus, huiusque eruditionis ignarus, qui ne vel elementum norit, quando scripturam lectam audit, eodem spiritu hoc esse verum dicere potest, et eodem spiritu intelligere, et si necesse sit interpretari potest.

førte den af Reformatorerne forfaste allegoriske Fortolkning tilbage, saa fremtraadte den pelagianste Grundsætning, ikke at anerkjende noget Fornuftsridigt som Resultat af Skriftudtydningen, paa ny hos Socinianerne og Arminianerne. Om og Dogmer, der, som Læren om Guds Menneſtefordelse, Fyldestgjørelsen ved Christi Lidelse o. s. v., stride mod den sunde Fornuft og mod rigtige Begreber om Guds Væsen, ei blot forekomme eensgang, men ofte, om de ikke blot dunkelt, men tydeligt ere at læse i d. h. Skrift, saa var det dog efter G. Socinus's Mening raadeligere, at omgaae en saadan Betydning, om det ogsaa skulde være ved de allerusædvanligste Talefigurer, og at give de Steder, der syntes at have en saadan Mening, en anden Fortolkning²⁰). Hvorledes vilde man vel, spurgte Arminianerne, i saadanne Tilfælde, hvor Skriftens Mening er tvivlsom og modsatte Anstuelser ligemeget beraabe sig paa den, komme til en Afgjørelse, hvis ikke derved, at man foretrækker den Mening, der ikke indeholder nogen Modsigelse mod den sunde Fornuft²¹)?

²⁰) Faust. Socinus, de Christo servatore, III, c. 7. (Bibl. Fr. Pol. I, 2. p. 204): Nequeo satis mirari, quid iis in mentem venerit, qui nobis primi istam satisfactionem fabricarunt; cum ea, quæ fieri non posse aperte constat, divinis etiam oraculis ea facta fuisse in speciem diserte attestantibus, nequaquam admittantur (et idcirco sacra verba in alium sensum quam ipsa sonant, per inusitatos etiam tropos, quandoque explicantur). — Ego quidem, etiamsi non semel, sed sæpe id in sacris monumentis scriptum exstaret, non idcirco tamen ita rem prorsus se habere crederem ut vos opinamini. Cum enim id omnino fieri non possit, non secus atque in multis aliis scripturæ testimoniis una cum ceteris omnibus facio: aliqua, quæ minus incommoda videretur, interpretatione adhibita cum sensum ex ejusmodi verbis elicere, qui et sibi ipsi constaret, et perpetuo ejusdem scripturæ tenori non adversaretur.

²¹) Sim. Episcopii opp. (Amstelod. 1650) Tom. II, 2 p. 332 f.: Mens eorum (Remonstrantium) est, postulare, ut, cum de sensu aliquo dubio queritur, nihil admittatur ad eruendum sensum illud, quod contra rectam rationem i. e. quod absurdum est, sed sed ille sensus pro verissimo habeatur, qui rationi rectæ i. e. an-

Jo mere efterhaanden deels en videnskabelig Dannelse, deels den almindelige saakaldte Oplysning udbredte sig, desto almindeligere blev denue hermeneutiske Grundsætning — om ikke udtalt, saa dog anvendt; Supranaturalister og Rationalister hylde den, idet de kun adskilte sig ved den større eller mindre Indsigelse, Subjectiviteten fik paa Skriftfortolkningen. Da imidlertid, paa Grund af de Fremstribt, som Hermeneutiken gjorde ved Ernesti og Semler, Muligheden til, saa aldeles at mislænde de bibelske Skribenters oprindelige Mening, som Socinianerne ikke sjældent havde gjort, mere og mere indskrænkedes: saa maatte Trangen til et Medlem blive saameget desto føleligere, der i den gamle Allegories Manér kunde sammentvinge de fra hinanden fløvede Eider: den bibelske Forfatters Mening, og den, som Fortælleren gjerne vilde have ud. Den hellige Forfatter, eller den Person, som han lod tale, sagde Noget; men han skulde sige noget Andet: det var vistnok ogsaa hans Hensigt, og han vilde vistnok ogsaa have gjort det, hvis han havde havt saa oplyste Følelser.

tecedentibus consequentibus ratione recta collatis proxime convenit. — Contra quæ mala atrocia (dissidia, odia, persecutiones) nullum certius remedium est, quam si de istis mysteriis nihil adseratur aut adseri jubeatur, præter scripturam, aut nihil ex scriptura, quod ratio recta statim deprehendit falsum atque absurdum esse. — Pone controversiam esse ex. gr. de prædestinatione, de coena Domini etc., et loca, quæ hinc inde allegantur, controversa esse: qua via — fiet, ut quis certus ac persuasus sit, hanc, non illam controversiæ partem verbo Dei contrariam esse? Ex ipso Dei verbo? Atqui istud controversum est. Ex absurdis, quia videlicet ex hac parte controversiæ hoc vel illud absurdum sequitur, non autem ex altera? Dette ville Modstanderne ikke indrømme. Men da man nu ikke kan lade Striden om væsentlige Troespuncter uafgjort, saa bliver det derved, at ista controversiæ pars verissima censeri debet, quæ nulla absurditate gravatur. Limborch, theol. christ. I, 13. 5 (Partes rationis in explicatione scripturæ): 2. ut obscuros ac difficiles scripturæ sacræ locos dextere interpretetur, ac proinde nullum scripturæ sensum admittat, quæ rectæ rationi repugnat, aut evidentem in sese absurditatem continet, quod enim tale est, a Deo, ac proinde scriptura, revelatum esse non potest.

for sig, som hans nuværende Fortolkere; men han maatte jo accommodere sig efter sine Samtidiges Fordomme. Ligesom paa Origenes's Tid Allegorien, saaledes var nu Accommodationen²²⁾ den Tinctur, med hvilken de bibelske Forestillingers formeentlige Bly og Kobber forvandlede til fornuftige Religionsbegrebers rene Guld, og de bibelske Personers og Skribenters Anseelse blev ligesaa uftadt ved denne som ved hiin. Ligesom det nemlig efter hiin var den guddommelige Aand, der for at neblade sig til Mennefscheben vel viste hine Sendebud Sandhedens rene Lys, eller idetmindste en Straale deraf, men lærte dem, ligeoverfor alle de Øvrige at indhylle det i brogede Billeder og Historier, saaledes var det efter denne Jesu og Apostlenes egen Aand og Lærerklogskab, der lod dem tage den Forholdsregel, i mange Puncter at give efter for deres Samtidiges og Landsmænds Vilbsfarelser, for ikke at støde dem fra sig, men for i vigtige Puncter, at beholde Muligheden til en belærende Indvirkning paa dem. Ja selv i Kampen mod Religionsspotterne og Naturalisterne, der angreb Jesus og de bibelske Skribenter for deres Udsagn og Forestillinger, som ikke tiltalte den oplyste Fornuft, syntes man ikke at kunne sørge bedre for disses Værelse, end ved at ophæve deres Ansvarlighed for hine Forestillinger ved at antage, at de blot have accommoderet sig. Ved Hjælp af denne Forudsætning udsøndrede allerede Spinoza Forestillingerne om

²²⁾ Jfr. den Definition, som Krug, Briefe über der Perfectibilität der geoffenbarten Relig. S. 309, giver af dette Begreb. Udtrykket Accommodation skal, naar det bruges om Jesus og hans Disciple, betegne en særegen Art af Redbelse til visse dengang herskende Vilbsfarelser og Fordomme, ifølge hvilken de ved deres Læreforedrag i Fortællinger, Samtaler, Breve eller Taler, ikke bekjendtgjorde den rene Sandhed, men modificerede deres Udsagn efter hine Fordomme og Vilbsfarelser. Man forudsætter altsaa herved, at Christendommens første Lærere vel selv have indseet Alt paa det Guldbruneste og Vigtigste; man mener, at de vidste, at den og de Forestillinger, som fandtes hos deres Samtidige, vare vilbsfarende og mangelfulde; men af visse Aarsager enten lode dem staa uantastede, eller endog læmpe sig saameget efter dem, at de indflettede dem i deres Foredrag og tilfyneladende bekræftede dem.

Engle og Dæmoner²³⁾, Andre Lærdomme om Christi Guds-
ningsbød og synlige Gjenkomst, ligeledes de nytestamentlige Be-
raabelser paa saadanne Epaadomme af det G. L., i hvilke man
ikke kunde opdage at de oprindeligt sigtede til Kristus; Andre
endnu Mere, som blot locale og temporelle Bestanddele af Vibe-
len, der ligesaa lidt endnu havde forbindende Kraft hos os, som
de for Jesus og Apostlene vare Sandhed²⁴⁾. Eigesom Jesus og
Paulus efter deres egne Udsagn (Matth. XIII, 13. 1 Cor. III, 1
ff.) accommoderede sig formelt, i Indklædningen af deres Lære
udløde sig til deres Lærings svage Fattervne: saaledes-erklæ-
rer jo Jesus selv, at han ogsaa har accommoderet sig materielt,
idetmindste negativt (Joh. XVI, 12), og Paulus har, idetmind-
ste hvad ydre Handlinger angaaer, ikke forsmæet, positivt at
accommodere sig efter fremmede Fordomme (Ap. Gj. XVI, 3,
1 Cor. IX, 20). Hvor sandsynligt er det da ikke, at saavel
han, som de øvrige nytestamentlige Skribenter og Jesus selv ogsaa
i Læren have udøvet en lignende materiel-positiv Accommo-
dation, og at vi derfor ingensinde behøve at skrive Alt, hvad
de foredrage, paa deres Regning som deres alvorlige Mening,
eller troende at antage det²⁵⁾.

Men mod denne Theorie reiste der sig en eftertryffeligg Mod-
stand. Just de Lærdomme, som man ved Accommodationshypo-
thesen søgte at skaffe afveien, vare af Jesus for en stor Deel
foredragne, ikke blot for Folket, men ogsaa for hans fortrolige
Disciple, og af Apostlene og Evangelisterne fremsatte saa udfør-
ligt, alvorligt og omhyggeligt i deres Skrifter (s. Ex. Mt. XII,
43 ff. XIII, 39. G. XXIV og XXV, Luc. X, 18. Rom. III,
25. 1 Cor. XV, 1 Thess. IV, 13 ff.), at de maatte have
handlet imod deres eget Viemeed, at belære Menneskeheden, naar
de ikke blot ikke havde angrebet, men endog stadfæstet Meninger,

²³⁾ Tract. theol. polit. cap. 3. henimod Slutningen (Opp. p. 169. ed. Gfrörer).

²⁴⁾ Semler: Versuch einer freieren theol. Lehrart, S. 256 f.

²⁵⁾ Edermann, theol. Beiträge, 1 Band, 3tes Stüd, S. 10 f.

paa hvis successive Udryddelse de arbejdede ²⁶⁾. Nu kom desuden Moralen til, og paaviste det Ufædelige i en saadan Accommodation, der gik ud over det Formelle og Negativtmaterielle ²⁷⁾; og da Venner og Fjender af Accommodationen vare enige om den Forudsætning, at Kristus og de nytestamentlige Forfattere vare Mønstre i sædelig Henseende, saa var herved Ufædeligheden af en saadan Accommodation *κατ' ἀρχαίων* beviist for dem.

Dog, det laae nært at opløse det Spørgsmaal, hvorfra man vidste, at de nytestamentlige Personer og Forfattere ikke blot i de Puncter, i hvilke de modsagde deres Samtidiges Forestillinger, men ogsaa i de, om hvilke de ytrede sig overeensstemmende med hine, havde været hævede over dem? og Svaret herpaa kunde ikke blive andet, end at man ikke vidste dette nogenstedsfra, men kun forudsatte det, og det ikke alene uden nogen bestemt historisk Grund, men endog imod al historisk Analogie i Almindelighed, idet selv de største Mænd have maattet yde deres Tids Forestillinger deres Tribut i Alt, med Undtagelse af de Gebeter, i hvilke de gjorde Epoche ²⁸⁾. Saaledes forvandlede den bevidste Accommodation sig bestandigen mere og mere til en, saa at sige, ubevidst; istedetfor at blive staaende ved en Tilslæmpning til Tidsforestillingerne, maatte man indrømme, at de bibelske Personer og Skribenter virkeligen havde været hilsede i mange af deres Tids urigtige Forestillinger; en Tilstaaelse, der kun slet blev masferet ved den Bending, at Jesus vel havde tilregnet sig mange folkelige Forestillinger, f. Ex. om Engle og Dæmoner, men uden at optage dem i sine Anskuelsers egentlige Kreds ²⁹⁾.

Saaledes begyndte de to Sider, ved hvis Belsandelse alle den allegoriske og den rationalistiske Skriftfortolknings Uhyrer vare

²⁶⁾ Storr *Doctrinæ christ. pars theor.* p. 180; Reinhard, *Dogmatik*, S. 198 ff.

²⁷⁾ F. Ex. Süskind, über die Gränzen der Pflicht, keine Unwahrheit zu sagen, i hans *Magazin für Dogmatik und Moral*, 13 Stüd.

²⁸⁾ Jfr. Krug: *Briefe über die Perfectibilität der geoff. Religion*, S. 220; mit Leben Jesus, I, S. 79.

²⁹⁾ Schleiermacher, *Glaubenslehre*, I, S. 221 f.

aflede, at adstilles. Naar den Sætning: Dette er den bibelske Forfatters Mening, altsaa maa det ogsaa være min, — hos den anderledes dannede Fortolker bestandigen som Modvægt havde havt den anden: dette kan jeg ikke troe, selgeligen kan den bibelske Forfatter heller ikke have villet sige det: — saa kunde man nu fortolke frit, da Fortolkningens Resultat ikke mere medførte nogen Forpligtelse for Fortolkeren, og for det første kun havde historisk, men endnu ikke dogmatisk Betydning. Til dette Standpunct af Skriftfortolkningen havde i det Hele Epinoza hævet sig, skjendt han ved Accommodation efter sin Tid i nogle Puncter af Læren gav Stedet til Accommodationshypotesen. Han havde viist, hvor forkeert det var, at forudsætte Skriftens fuldkomne Sandhed og Gubdommelighed som Princip for Fortolkningen og Prævelsen, da den dog først skulde være Resultatet af denne³⁰); han havde advaret mod at indblande egne Anskuelse og Fornuftslutninger i Skriftudlægningen, og gjort opmærksom paa Forskjellen imellem at faae den rette Mening ud af et Skrift, og at faae en Sandhed ud deraf; Et var det, at udforske Prophetens, et Andet, at udforske Guds Mening; Skriftens Mening skal kun hentes fra den selv, ikke fra Fornuften; først naar man har udfundet Meningen tør, — og bør vor egen fornuftige Dom træde til, og bestemme, om vi skulle skjænke eller nægte Skriften vort Bisid; thi det er vel tænkeligt, at det, som vi ved Exegesen have faaet ud, hist og her strider imod vor Fornuft³¹).

³⁰) Tract. theol. polit. Præf. (p. 86): At Theologer ne scripturæ non tam credere quam assentari — hinc etiam patet, quod plerique tanquam fundamentum supponunt (ad eandem scilicet intelligendam ejusque verum sensum eruendum) ipsam ubique veracem et divinam esse; id nempe ipsum, quod ejusdem intellectione et severo examine demum posset constare — in primo limine pro regula ipsius interpretationis statuunt.

³¹) Tract. theol. polit. c. 7. p. 146: De solo — sensu orationum non autem de earum veritate laboramus. Quinimo apprime cavendum est, quam diu sensum scripturæ quærimus, ne ratiocinio nostro, quatenus principiis naturalis cognitionis fundatum est (ut jam taceam præjudicia), præoccupemur, sed ne verum sensum cum rerum

Ogsaa en anden hermeneutisk Grundsætning, som først i nyere Tider kom til Anvendelse, havde allerede Spinoza med stor Skarphed udtalt. Luther havde vel havt Grifindethed nok til at vædte om sin Barret paa, at Ingen skulde kunne bringe Jacob i Samklang med Paulus ³²⁾: men den sildigere Orthodoxie havde, som ovenfor er bemærket, under Forudsætningen af een auctor principalis, antaget en fuldkommen Overensstemmelse mellem auctores secundarii og trostysdigen meent at turde forklare den ene efter den anden. Spinoza forbed Fortolkerne strængeligen en saadan Udsærd, og tilstædede den kun ved Gjenstande, der høre hjemme i det daglige Livs Sphære, om hvilke Forestillingerne lettere kunne stemme overens, men ikke ved speculative Lærdomme

veritate confundamus, ille ex solo linguæ usu erit investigandus, vel ex ratiocinio, quod nullum aliud fundamentum agnoscit quam scripturam. Nobis non licet, ad dictamina nostræ rationis et ad nostras præconceptas opiniones mentem scripturæ torquere, sed tota bibliorum cognitio ab iisdem solis petenda est. Cap. 12: Aliud est, scripturam et mentem prophetarum, aliud autem, mentem Dei, h. e. ipsam rei veritatem, intelligere. Cap. 15: Verum quidem est, scripturam per scripturam explicandam esse, quamdiu de solo orationum sensu et mente prophetarum laboramus; sed postquam verum sensum eruimus, necessario iudicio et ratione utendum, ut ipsi assensum præbeamus. — Nec nobis moram injicere debet, si postquam ejus (scripturæ) sensum sic investigavimus, ipsam hic illic rationi repugnare comperiamus. Jfr. Fichte: Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt. S. 63. Det vil gaae os langt bedre med at forstaae de bibelske Forfatteres Ord rigtigt, naar ogsaa de (ligesaavel som Profanskribenterne) undertiden maae have Uret, end det gik far da de bestandigen skulde have Ret, og det efter hver ny Exegets Anskuelse; hvilket ikke kunde skee uden mangehaande Evang og uendelig Strid. Denne Exegese vil være rebellig, — medens den, der gik ud fra det theol. Princip, var høist urebellig. Jfr. Krug, p. anf. St., og blandt Theologerne Rüdert, Fortale til Commentaren til Romerbrevet, Lüscherberger, Grundzüge der paulin. Glaubenslehre, ogsaa 1ste Hæfte af mine Stridskrifter, og mine Characteristiken und Kritiken, S. 181 ff. 296 f.]

³²⁾ Berke, XXII, S. 2077.

og historiske Beretninger³³). Dog først i den nyere Tid blev ifølge denne Grundsætning, efter tidligere Vink af Socinianerne³⁴), af Galixt gjort Forskjel mellem det G. og det N. T.³⁵), af Wolfenbütters Fragmentisten³⁶) o. A. imellem Jesu og Apostlenes Lære, siden mellem de enkelte nytestamentlige Skribenters, og man bearbejdede dem særskilt som paulinist, johanneist o. s. v. Ererebegreb.

Naar nu paa denne Maade den h. Skrifts Fortolkning kun havde et historisk Resultat, ved hvilket Fortolkeren ikke lod sig binde med Hensyn til sin Overbeviisning, der meget mere blev bestemt af hans philosophiske og øvrige Dannelse: saa kunde den moderne Dannede vel for sin Part blive staaende ved denne reent historiske Fortolkning af den h. Skrift; men, hvis han var Theolog, Kirketjener og Folkelærer, saa fremstod der for ham en ny Opgave, der henhørte til den practiske Hermeneutik. Han skulde nemlig give Folket religiøs Sandhed, for ham var denne ikke indeholdt i Skriften, idetmindste ikke reen og fuldkommen, men for Folket var kun det religiøse Sandhed, som det forudsatte at være Skriftens Indhold. Der blev nu Intet Andet tilovers for ham, end at give Folket det, han ansaae for Sandhed, som Skriftens Lære, uanset, om det virkelig var deenes Lære eller ikke. Traf nu hans religiøse Overbeviisning paa et eller andet Punct sam-

³³) Tract. theol. polit. c. 7: Minime nobis licet, mentem unius prophetæ ex locis clarioribus alterius concludere neque explicare, nisi evidentissime constet, eos unam eandemque fovisse sententiam. — Mentem unius prophetæ, apostoli etc. ex mente alterius concludere non possumus, nisi in rebus usum vitæ spectantibus — at non cum de rebus speculativis loquuntur, sive cum miracula et historias narrant.

³⁴) G. Er. Faust. Socin de auctoritate sacr. script. c. 1 og 4. Bibl. Fr. Pol. I, p. 271, 276.

³⁵) Galixt. nægtebe f. Er. at Triniteten allerebe i det G. T. var lært ligesaa tydeligt som i det nye; men hvor hæftig en Modsigelse der reiste sig mod ham, kan man see hos Pland, Gesch. der prot. Theol. S. 103 ff.

³⁶) Von Duldung der Deisten (ogsaa i Lessing's W. B. Donauösch. Ausg. VI, S. 223).

men med Skriftens Lære, saa var det godt; var den, idetmindste som Epire, som Antydning, forhaanden i Skriften, om endog i en uadæqvart Indklædning og utilstrækkelig begrundet, saa gif det endnu an; saa udviklede han Antydningen og stillede det Uadæqvate i Baggrunden, hvis han ikke fandt det raadeligt at oplese det; — men hvis Skriftens Ord og Lærdomme virkelig havde en Betydning, der streb mod hans Overbeviisning, saa underlagde han dem en saadan, der syntes ham at stemme med den sande Religion, thi det forekom Theologerne paa dette Dannelses-trin, at det var deres væsentlige Opgave, at meddele Folket denne i en Form, som var det forstaaeligt og som det respecterede, ikke at give det en Beretning om den historiske Kjendsgjerning, hvad der var den h. Skrifts egentlige Mening. Dette er alt, som den ældre moraliske og den nyere speculative Skriftfortolkning have tilfælleds³⁷⁾; men i hvilke Vanskeligheder de begge indvirkles, og hvorledes heller ikke den sidste kan hjælpe os over den Kæft, der

³⁷⁾ Allerede Spinoza antyder denne Fortolkningsmethode, tract. theol. polit. c. 14: *Sectarios—nolumus—impietatis accusare, quod scilicet verba scripturæ suis opinionibus accommodant; sicuti enim olim ipsa captui vulgi accommodata fuit, sic etiam unicuique eandem suis opinionibus accommodare licet* [siden endogsaa: *unusquisque tenetur accommodare*], si videt, se ea ratione Deo in iis, quæ justitiam et caritatem spectant, pleniore animi consensu obedire posse. — Principerne for Kant's moraliske Skriftudlægning har jeg udviklet i *Leben Jesu*, Einleit. § 7. — Jfr. Fichte p. anf. St. S. 51: De bibelske Bøger ere ingenlunde Erkjendelsesklæde, men kun vehiculum for Folkeunderviisningen, og ved den virkelige Brug maa man, aldeles uafhængig af det, som Forfatterne har kunnet ville sige, forklare dem saaledes, som de burde ville sige; men dette, hvad de burde ville sige, maa man derfor vide andenshedsfra sørend man begynder Fortolkningen. — S. 60: Den practiske Theolog maa allerførst danne sit Religionsystem i Philosophernes Skole, for det Arbejdes Styk, der ligger ham nærmest, den religiøse Folkebannelse. For at han kan knytte sin Underviisning til de bibelske Bøger, vil det være fuldkommen tilstrækkeligt, at der bliver frebet en Bog og givet ham i hænde, i hvilken den ægte Religions og Morals Indhold udvikles af disse Bøger; og hverken Forfatteren til denne Bog eller den

i vor Tid er befæstet mellem de Videndes og de Troendes religiøse Standpunkt, derom er der allerede handlet paa et andet Sted ²⁵⁾.

§ 14.

Dypøsning af Læren om Skriftens Inspiration.

Den protestantiske Kirke lærer havde, idet den forsmåede menneskelige Beviser for Skriftens Guddommelighed, til hvilke ogsaa Kirkens Udsagn herte, som usikre og utilstrækkelige, grundet hiiu paa Aandens indre Vidnesbyrd. Men det kunde ikke seile, at man snart, som allerede er antyd, opkastede sig det Spørgsmaal, hvorledes man skulde erkjende dette Vidnesbyrd for at være guddommeligt, og altsaa ubedrageligt?

Hvad skal da nu — spurgte Arminianerne — være den den ubedragelige Regel, hvad skal være det characteristiske Kjendemerke, paa hvilket den, der paa det foregivne Vidnesbyrd af Aanden holder Skriften for guddommelig, kan kjende, om den er hans Overbeviisning, er mere end en Mening og en Indbildning — ja, man kunde med Bayle tilføie, en Indskydelse af Djævelen ¹⁾, — at den er en Visshed, som d. h. Aand har bevirket i ham ²⁾? De bibelske Beviissteder kunne, enten de ere rigtigt for-

vordende Følselærer, der ved den skal veiledes til at anvende Bibelen, behøver at bekymre sig meget om det Spørgsmaal, om de bibelske Forfattere virkelig have meent det saaledes, som de forklare det; men man maa omhyggelig holde Følsket borte fra dette Spørgsmaal, der slet ikke hører til dets Synskreds. Følskelæreren har saaledes ingenlunde nødig at forstaae de bibelske Skribenter efter deres sande, af dem tilsigtede Mening, som det da ogsaa uidentivt hidindtil, naagtet man har stræbt derefter og hyppigt foregivet at man gjorde det, hverken har været Tilfældet hos ham, eller i de fleste Tilfælde hos hans Professor i Exegesen.

²⁵⁾ Leben Jesu, II, sidste §.

¹⁾ 3 Commentaire philos. sur ses paroles de J. Chr.: Contrainles d'entrer. Hos Feuerbach, Pierre Bayle, S. 73 f.

²⁾ Episcop Instit. theol. P. IV, Sect. 1. c. 5. (Opp. I, p. 235): Enim vero, quæ est regula ista divina, ex qua aut ad quam cog-

tolkede eller ei, ikke bevise Noget her, da der endnu er Spørgsmaal om Skriftens Guddommelighed, Det vilde være en aabenbar Sirkel, at holde en vis indre Bevægelse for guddommelig paa Bibelsens Autoritet, og igjen at holde Biblen for guddommelig paa Grund af hin Bevægelse. Det bliver altsaa bestandig en grundløs Formodning, at tilskrive en guddommelig Indvirkning denne Gemytsbevægelse³⁾: og Føderne og Muhammedanerne have paa deres Side ligesaamegen Ret til at beraabe sig paa et Vidnesbyrd af Nanden i deres Indre, der erklærer disse Bøger for ikke at være guddommelige⁴⁾. Eller rettere — for med de engelske Deister og Reimarus at føre denne Tankeætte til det Yderste — det samme indre Vidnesbyrd, som den Christne troer at fornemme for Bibelen, vil i Tyrken tale for hans Koran; som Beviis paa, at det kun er den almindelige Fordom, som Enhver med Modersmelken har indsuget for sine hellige Bøger. Gav man derimod — vedbliver Reimarus — et Menneſte, der var opdraget aldeles fornuftigt og holdt fri for Fordomme, og hverken havde hørt tale om Koranen eller om Bibelen som hellige Bøger, naar han havde opnaaet en Alder, i hvilken hans Demmekraft var modnet, Bibelen ihænde; saa vilde det være langt fra, at han vilde spore et indre Vidnesbyrd for dens fuld-

noscit, illam suam, quam appellat, scientiam (testimonium illud esse testimonium spiritus s. et divinum affatum) esse rectam scientiam et divinæ voluntati conformem? sive quæ est nota characteristicæ, per quam discernit, istam suam persuasionem non esse meram opinionem, et mordicus arreptam imaginationem, sed ab ipso spirita s. inditam et impressam persuasionem?

³⁾ Episcop. p. anf. Et. Dices: et tamen in ipsis illis libris dicitur: spiritum s. testari in cordibus infidelium. Sed — nondum — credit, aut certo scit, verbum illud divinum esse. Scit itaque sine verbo et sine fide verbo ulli divino, ex quo de testimonio spiritus s. certus reddi potest ac legitime reddi debet, adhibita, testimonium hoc esse s. spiritus testimonium: quod profecto est non debite nec legitime scire, sed opinari et *φαρασέσθαι*. Ogsaa Limborch, Theol. Christ. I, 4, 17. kalder dette Beviis en circular.

⁴⁾ Episcopus sammeſt. Jfr. Opp. II, 2. p. 53, 122.

komne Gubdommelighed, men tværtimod vilde han i den finde en Bog, der bestod af meget forskjelligartede og tildeels heist menneskelige Bestanddele ⁵⁾.

Da denne Lære om en Gudsstemme, der talte i Vibellæserens Indre, kun var fremgaaet af en mangelfuld Kjendskab til det menneskelige Gemyt og dets Stemminger ⁶⁾: saa maatte, naar den psykologiske Udforskning af Menneskets Væsen gjorde Fremskridt, den formeentlige Jagttagelse af en saadan Stemme ganske udeblive ⁷⁾, og derfor blev det, som man før havde kaldt den guddommelige Aands overnaturlige Vidnesbyrd, af nyere, selv af supranaturalistiske Theologer, begrebet som den aandelige, navnlig moralsk-religiøse, Tilfredsstillelse og Styrkelse, som den Christne følte ved Brugen af den h. Skrift ⁸⁾. Men, naar man opfattede det saaledes, beviste dette Vidnesbyrd (for ikke at tale om, at

⁵⁾ I Fragmentet: Unmöglichkeit einer Offenbarung, der alle Menschen auf gegründete Art glauben könnten (i Udgaven af Fragmenterne, Berlin 1784, S. 39).

⁶⁾ Reimarus, sammest. S. 118: Den, der holder enhver Gemytsbevægelse, der opstaaer hos ham, idet han læser eller hører Noget, for et Vidnesbyrd af Sandheden og Guds Aand, han kjender endnu ikke sig selv, og ved ikke, hvad det er for Forestillinger i hans Gemyt, der undertiden kan gjøre ham blød, sm og bevæget. Dertil behøves der, især hos Folk, der ere forubindtagne for Noget og sætte deres Fornuft tilside, ingen Sandhed, ingen overnaturlig Virkning af Guds Aand.

⁷⁾ Michaelis, Dogmatik, S. 92 (2det Dylag). Jeg maa oprigtigt tilstaae, at jeg, saa fast jeg end er overbevist om Aabenbaringens Sandhed, — aldrig i mine Levedage har fornummet et saadant Vidnesbyrd af d. h. Aand.

⁸⁾ Semler.: von freier Untersuchung des Kanon, II, S. 39: Det eneste Bevis (for d. h. Skrifts Gubdommelighed), som fuldkommen tilfredsstiller en oprigtig Læser, er den indre Overbevisning ved Sandheder, som man træffer i den h. Skrift [S. 277 f.: Erfaringen af Indholdets Sandhed og Nytte og den Kraft det indeholder til Forbedring og Opreisning o. s. v. til virkelig Fremskridt i ny aandelig Fuldkommenhed], hvilket [man ellers i Korthed, med et bibelsk, noget uegentligt Udtryk, har betegnet som d. h. Aands Vidnesbyrd i Læserens Gemyt. Jfr. Reinhard, Dogm. S. 65.

det ikke lod sig udstrække til alle Væger i d. h. Skrift, og endnu mindre til alle Dele af de bibelske Væger, hvorom i næste §) ikke mere, at der tilkom Skriften guddommelig Anseelse, men kun at den havde en høi menneskelig Værd. Var det ikke mere en efficacia divina i strengere Betydning, saa kunde den heller ikke mere bevise sacræ scripturæ auctoritatem divinum i ængere Betydning⁹⁾.

Er altsaa Troen paa Bibelens Guddommelighed opgivet? Ingenlunde! raabte Socinianerne og Arminianerne, nei! ogsaa uden Kirkens ydre og den guddommelige Mands indre Vidnesbyrd, og sikrere end ved begge, kan de bibelske Vægers Guddommelighed bevises af deres Egtthed, den bibelske Læres Sandhed af Rigtigheden af den bibelske Historie, og fides divina begrundes ved fides humana¹⁰⁾ — og denne Theorie optog efter dem den nyere Supranaturalismus, der ved den adskilte sig fra den gamle Orthodoxie.

Naar det er sandt, hvad Evangelisterne fortælle om Christus, at han har udført saa mange Gjerninger, som overskride Naturens Grændser, at han navnlig, hvad der var det første af alle Undere, igjen er opstanden fra de Døde: saa maa ogsaa Alt det, som han har lært, være sandt og guddommeligt; thi Gud vilde ikke paa en saa overordentlig Maade have understøttet ham, hvis han havde lært noget Usandt, og navnlig falskeligt foregivet, at have modtaget sin Lære af Gud. Gud kan alene have foranstaltet sine Undere i den Hensigt, at stadfæste alt det, som Jesus lærte i hans Navn¹¹⁾. Det Samme finder Sted med Hensyn

⁹⁾ G. Wegscheider, Institut. § 39, not. c.)

¹⁰⁾ Faust. Socin. de auctoritate sacræ script. c. 4. (Bibl. I, p. 278): Verissimum autem id (quod ad doctrinam pertinet) esse credet, quisquis de historia in eodem N. T. nihil dubitet. Episcop. p. anf. St. p. 235: — ad hoc, ut certo sciamus, libros hos divinos esse, sufficit si certum sit, eos scriptos esse ab iis auctoribus, quorum nomina præ se ferunt. Limborch, Theol. chr. I, 4, 6: Ex librorum sacrorum veritate colligitur eorum divinitas.

¹¹⁾ Faust. Socin. p. anf. St. c. 2. (p. 274): Quod attinet ad ea, quæ illi evangelistæ scribunt ad doctrinam spectantia, quæ omnino re-

paa Apostlene: naar det er sandt, som den h. Historie fortæller om dem (om deres Mirakler og om Meddelelsen af d. h. Mand til dem), saa maa ogsaa deres Lære være en Autoritet for os ¹²⁾.

Men nu lader den bibelske og isærdeleshed den evangeliske Histories Paalidelighed sig grundigen bevise. Evangelisterne kunde og vilde sige Sandheden ¹³⁾. De kunde det; thi de vare Diens og Ørevidner til de Begivenheder, som de have berettet, og de vare ikke kun tilfældigviis tilfede ved en eller anden af dem, men de vare Hovedpersonens Fortrolige og stadige Ledsagere. Saaledes Matthæus, Johannes, Jacobus, Petrus; hos Paulus erstattede de Aabenbaringer, der vare blevne ham tildeel, som han selv om-taler og som Apostlenes Gjærninger beretter, Mangelen paa et personligt Forhold til Jesus; Marcus og Lucas skreve kun, hvad de havde hørt af Petrus og Paulus som disses uadskillelige Led-sagere, og deres Evangelier bleve desuden approberede af disse to Apostler. Til at betvivle, at de Skrifter, der benævnes efter disse Mænd, hidrøre fra dem som Forsattere, fattes enhver for-nuftig Grund. Naar Skribenten er død, saa maa hans Navn

cipi debent, ista omnia ex Jesu Nazaræno prodierunt, et idcirco — si creduntur illa esse vera, quæ historice de ipso Jesu evange-listæ scripserunt, qui omnes narrant quædam ab ipso facta naturæ limites omnes excedentia, affirmantque cum ex cruenta morte in vitam rediisse: necesse est, omnia ista recte dicta censeri — (p. 275) nec ullam aliam ob causam id Deus curasse (potest), quam ut ea omnia confirmarentur, quæ ejus nomina Jesus dixerat.

¹²⁾ Samme paa anf. St. c. 4. p. 277. Ogsaa ipsi evangelistæ et baptista (foraarvidt de undertiden optræde som Lærere) ejusmodi homines sunt, ut si illa credantur, quæ historice in N. T. o nar-rantur, necessarium sit, aut certe rationi valde consentaneum, cen-seri recte dicta esse, quæcunque illi docuerint.

¹³⁾ Episcopus p. anf. St. c. 2. p. 229. Overstrift: Scriptores N. T. i tales fuisse, ut nemq. suspicari jure possit, quin vero scribere et voluerint et potuerint. Limborch, th. chr. I, c. 4. § 2: Ad veritatem historiæ alicujus comprobendam duo requiruntur: primo ut illius scriptor vera potuerit, secundo ut vera voluerit scribere. Hæc duæ conditiones, si in ulla unquam scriptore, certe in N. T. i scriptoribus reperiuntur.

paa Titelen af Skriftet, i Forening med de Samtidiges Vidnesbyrd, godtgjøre at han er Forfatter, hvis ingen tvingende Grunde tale derimod. Men nu gaae de nytestamentlige Skrifter fra Aarheds Tid under hine Mænds Navn, og deres Ægthed er godtgjort ved en Række af Vidner, der naaer op til de ældste Tider. I Sandhed! enten maa intet Skrift fra Oldtiden mere anerkjendes som ægte, eller ogsaa maae det N. T.'s Skrifter det fremfor alle andre.

Men Forfatterne vilde ogsaa blot sige Sandhed. Eggen var dem jo forbudt ved selve den Religion, som de forkyndte; og hvorfor skulde de vel lyve? Cui bono? slaaer her strax om i et cui non malo? Hvis de vare sig bevidste, at deres Udsagn vare usande, saa kunde de paa hiin Tid, da man endnu kunde prøve diise ved hundrede Controller, kun vente sig Skjændsel og en grusom Straf: overhovedet var deres Lære, paa Grund af den Resignation, som den fordrede, kun stiftet til at siede Mængden tilbage, ja til at ophidse den mod dem; havde de villet bedrage, saa vilde de have udtænkt en mere forførende Lære, kun i virkelig Tro paa hans Værdighed og Forjættelser, som de forkyndte, kunde de haabe at trænge igjennem med en Lære, der var saa lidet indbydende; og desuden vilde det være dem umuligt, med deres Indbildningskraft at opdigte saadanne uherlige Ting, som at en Jomfru havde født, at indgroede Sygdomme vare helbrede ved et Ord, at Døde vare opvakte; men de maatte virkelig have oplevet dem¹⁴⁾.

Foruden dette Hovedargument anvendte man i anden Række Beviserne af Skriftens Indhold og Virkninger, samt Slutningen fra den kristelige Kirkes Bestaaen som Virkning, til den evangeliske Historie som dens Marsag; men diise skulde kun være gylde i Forbindelse med dette første Hovedbeviis¹⁵⁾.

¹⁴⁾ Dette er Quintessentien af Fausti Socini libellus de auctoritate sacr. s., c. 1. ff. Episcop. Institut. IV, 1, 1 ff. Limborch theol. chr. 1, 4.

¹⁵⁾ Det sidste Beviis, der i nyere Tid er blevet saa yndet, lyder saaledes hos Faustus Socinus, p. anf. St. c. 4 (p. 279): Si quispiam fuerit, qui dubitet, v. g. utrum Jesus Nazar. mirabilia quædam fecerit, — ut aperte in N. T. narratur, poterit hoc illi facile per-

Dette var da den nye, uindtagelige Grund, paa hvilken fra nu af ¹⁶⁾ Christendommens Guddommelighed skulde bygges. Men — forunderligt nok — de, som først havde opstillet denne Beviismethode, fælte sig ikke rigtig betryggede ved den. Faustus Socius lægger blandt Beviserne for Christendommens Sandhed den største Vægt paa Jesu Opstandelse, men i samme Dieblit henstiller han det som uafgjort, om den ikke kunde have været bevirket ved naturlige Marsager ¹⁷⁾; han finder, at Marcus, som Peters Ledfager, er fuldkommen troværdig, men bemærker dog, at det er heldigt nok, at Marcus ikke har noget til Læren Henhørende, som ikke finder sin Stadfæstelse i de øvrige Evangelier ¹⁸⁾. Episcopiuss vil ikke tvivle om Egtigheden af et eneste nytestamentligt Skrift, og dog finder han det raadeligt, ogsaa at indrette sig for det Tilfælde, at man kun vilde bevise een eneste Vogs Egtthed: han vil grunde den dogmatiske Tro paa den historiske, og han ved dog ret vel, at denne sidste aldrig kan komme ud over den blotte Sandsynlighed ¹⁹⁾.

Dette nye Beviis for Christendommens Guddommelighed und-

suaderi ex eo, quod ab eo tempore perpetuo innumerabiles homines exstiterunt, qui ipsius Jesu doctrinam sunt amplexi; quæ sine mirabilibus istis rebus — nunquam, præsertim ab initio, a tot hominibus recepta fuisset.

¹⁶⁾ Med Socinianernes og Arminianernes Udførelse af Beviset kan man f. Ex. sammenligne Reinhard's Dogm. S 22, G. 61 ff.

¹⁷⁾ De auctor. s. scr. c. 2. (p. 275): Non potest fortassis quisquam ratione aut via aliqua naturali assequi, quomodo homo mortuus reviviscere queat. Sed non idcirco docet aut ratio aut natura, id prorsus fieri non posse. Ut taceam, quod antiquitus non defuerunt, nec hodie desunt philosophi Christiani, qui ex causis effectisque naturalibus conati sunt ostendere, fieri posse, ut homo mortuus reviviscat. Quod, si minus aliud, demonstrat, saltem hanc ipsam reviviscentiam non esse rem ejusmodi, quæ rationi ac naturæ penitus adversetur.

¹⁸⁾ Y. anf. St. c. 4. (p. 278). Jfr. Rimborch I, 4, 2.

¹⁹⁾ Disp. de auctoritate sacræ scr. Thes. I (Opp. II, 2, p. 444): Impossibile omnino est, id quod dictum, factum, scriptumve ab aliquo est, postquam auctor in vivis esse desiit ita probare ab eo scriptum, dictum factumve esse, ut cavilli aut tergiversationis locus nullus reliquus maneat.

lod derfor ikke, i andre Hænder at slaae over i sin Modsetning. Medens de, som først fremsatte det, i Propheternes og Apostlenes Udsæd og Skrifter havde fundet lutter Tegn paa vises Sandbruhed og Uegennyttighed: saa troede de engelske Drifter, og blandt vore Landsmænd Wolfenbüttler Fragmentisten at see klarere, og at opdage Egennytte og Forsængelighed i deres Drivesjæle, Haves og Herstfærd i deres Handlinger, Tegn og Besdrageri i deres Udsagn²⁰). Og ikke mindre tvivlsomt end det, at de vilde, blev ogsaa snart det, at de kunde sige Sandheden. Selv en Michaelis, der forresten i den nyere Supranaturalismes Aand ikke fandt Spørgsmaalet om de bibelske Vegers Inspiration saa vigtigt, som det om deres Egtthed (idet jo Evangelistene ogsaa som blot menneskelige Skribenter kunne være Borgen for Virkeligheden af de Under, som de berette, og disse igjen kunne være det for Jesu Væres Sandhed), bemærker dog, at man endnu bestandig maa være lidt i Frygt for, at Fortællerne maaſkee ikke have opfattet og opbevaret Et og Andet ganske rigtigt²¹). Dette var under Forudsætningen af de bibelske og især de nytestamentlige Vegers Egtthed; men hvor flette vare ikke de Grunde, med hvilke man havde beviist, at de vare ægte, at deres Forfattere vare Videnskabsmænd og at de stode i nærmere Forhold til Heltene i deres Historie! ja, Bevist var egentlig kun et Postulat.

Dog, sæt endog, at det ad denne Vej var lykkedes at hæve den bibelske Historie til en Grad af historisk Evidens, der satte den lige med de upaatvivleligste historiske Kendsgjerninger (som da ogsaa virkelig Bevist for de bibelske Vegers Authentisitet idetmindste er blevet ført omhyggeligere og fuldstændigere); saa kunde dog de, der kjendte den historiske Verdens Natur, ikke overse, at ogsaa den saakaldte Visdom paa dette Gebeet kun er en høj Grad af Sandsynlighed, aldrig absolut Visdom, og selgti-

²⁰) Jfr. angaaende de nytestamentlige Mænd og Forfattere Fragmentet über den Zweck Jesu und seiner Jünger; angaaende de gammeltestamentlige de af Schmidt efter Lessings Død udgivne øvrige Fragmenter.

²¹) Einleitung in die Schriften des N. T. S. 26.

gen evig vedbliver at staae i Misforhold til den religiøse Tro, der forlanger ubetinget Visshed, paa hvilken den kan leve og døe. Naar vil man ophøre — udbred i denne Anledning Lessing — at ville hænge intet Ringere end den hele Evigheds ved et Spindelvæv? Nei! saa dybe Saar har den scholastiske Dogmatik aldrig bibragt Religionen, som den historiske Exegetik nu dagligen bibringer den. Hvorledes? det skal ikke være sandt, at en Eegn historisk ubetvivlelig kan bevises? at blandt de tusinde og atter tusinde Ting, som hverken Fornuften eller Historien giver os Anledning til at betvivle, ogsaa kunne have indsnæget sig Ting, som aldrig ere skete? Det skal ikke være sandt, at omvendt uendelig mange Facta have været sande, ubestridelige Facta, for hvilke Historien har efterladt os altfor faa, altfor ubetydelige Vidnesbyrd til at vi uden Eetsindighed kunne troe dem? Det skal ikke være sandt? Rigtignok, naar det er sandt, hvad bliver der saa af de historiske Beviser for den christelige Religions Sandhed? Det er ligegyldigt. Var det nogen stor Ulykke, om de endelig engang igjen bleve stillede hen i den Krog af Rustkammeret, hvor de endnu stode for 50 Aar siden²²⁾ Tilfældige historiske Sandheder — siger Lessing paa et andet Sted — kunne aldrig bevise nødvendige Fornuftsandheder. Thi hvad vil det sige, at holde en historisk Sætning for sand, at troe en historisk Sandhed? Vil det i mindste Maade sige Andet, end at lade denne Sætning, denne Sandhed, gjælde, ikke at have Noget at indvende mod den, at finde sig i, at en Anden bygger en anden historisk Sætning paa den, og forbeholde sig selv, at vurdere noget andet Historisk efter den? Om jeg ogsaa historisk ikke har Noget at indvende derimod, at Christus opstod fra de Døde: maa jeg derfor (dogmatisk) holde det for sandt, at just denne opstandne Christus har været Guds Søn? At den Chri-

²²⁾ Lessing, Duplik. B. B. VI. Bd. S. 380. Jfr. Kant, Religion innerhalb der Gränzen der bl. Vernunft, IV, 2. 4. S. 228: Det hænger saaledes sammen med al historisk Tro og al Tro paa Phænomenerne, at der bestandigen bliver en Mulighed tilbage for at den kan indeholde en Bildfarelse.

stus, mod hvis Opstandelse jeg ikke kan indvende noget Historisk af Vigtighed, paa Grund af den har udgivet sig for Guds Søn, at hans Disciple af samme Grund have holdt ham derfor, det troer jeg hjertelig gjerne. Thi disse Sandheder, som Sandheder af een og samme Klasse, følge ganske naturligt af hinanden. Men nu at springe over i en ganske anden Klasse af Sandheder med hiin historiske Sandhed, og at forlange af mig, at jeg skal omdanne alle mine metaphysiske og moralske Begreber efter den, at fordre af mig, at jeg, fordi jeg ikke kan stille noget troværdigt Vidnesbyrd mod Christi Opstandelse, skal forandre alle mine Grundideer om Guddommens Væsen derefter: naar det ikke er en *metaphasis*, saa veed jeg ikke, hvad Aristoteles har forstaaet ved dette Ord. Nu siger man rigtignok: men just denne Kristus, om hvem du historisk maa lade det gjælde, at han har opvaft Døde, at han selv er opstanden, har selv sagt, at Gud havde en Søn, der var ham liig i Væsenet, og at han var denne Søn. Det vilde være ganske godt, hvis det blot ikke igjen kun var historisk vist, at Kristus havde sagt det. Hvis man nu vilde gaar mig endnu mere paa Klingen, og sige: Det er dog i Sandhed mere end historisk vist; thi inspirerede Historieforfattere, der ikke kunne feile, forsikre det: — saa er det ogsaa historisk vist, at hine Historieforfattere vare inspirerede og ikke kunde feile. Det, det er den sæle brede Grav, som jeg ikke kan komme over, saa ofte og alvorlig jeg end har forseglet Springet²³). Naar man nu paa dette nye Standpunkt vænnede sig til, idetmindste foreløbigt at betragte Forfatterne til de bibelske Bøger som Stribenter, der ikke vare forskjellige fra alle Andre, og af hvis menneskelige Troværdighed Sandheden af de Fortællinger skulde uledes, der skulde godtgjøre, at de vare inspirerede Stribenter: saa maatte man ved en saadan Betragtning maade opdage Meget hos dem, som ikke kunde forenes med de tidligere Forestillinger om deres Inspiration. Forunderligt nok beraabte de sig, naar man undtager enkelte Stykker i Propheterne, ingensteds paa Inspiration eller guddommelig Befaling; men

²³) Lessing, über den Beweis des Geistes und der Kraft. W. W. VI, S. 318 ff.

blandt Historieſtriverne beraabte f. Ex. Lucas ſig i ſin Fortale (hvilket, ſom vi ovenfor have bemærket, allerede Kirkefædrene have fundet mærkværdigt), paa ſittig Forſkning²⁴⁾, blandt Lærerne beraabte f. Ex. Paulus ſig undertiden paa en Overlevering fra Chriſtus, undertiden paa ſin egen Anſkuelse, ſom han udtrykkelig adſkiller fra Chriſti Befaling, undertiden vel ogſaa paa en overordentlig Åbenbaring, eller paa Chriſti Åand, ſom beſjælede ham, hvilket imidlertid endnu ikke var en *inspiratio rerum ac verborum omnium*²⁵⁾; men overhovedet ſtemme de den ræſonnerende og argumenterende Stil i hans Breve ikke overeens med Antagelſen af en guddommelig Indgivelse²⁶⁾. Det

²⁴⁾ Hugo Grotius, pro pace eccles. De canone script. Opp. theol. IV, p. 673: Si Lucas divino afflatu dictante sua scripsisset, inde potius sibi summisset auctoritatem, ut prophetæ faciant, quam a testibus, quorum fidem est secutus. Sic in iis quæ Paulum agentem vidit scribendis nullo ipsi dictante afflatu opus. Spinoza, tr. th. p. c. XI (p. 183): Nullibi legimus, quod apostoli jussi sint scribere etc.

²⁵⁾ Spinoza, tract. theol. pol. c. 11 (p. 181 f.): An apostoli epistolas suas tanquam apostoli et prophetæ, an vero tanquam doctores acriserint): Si ad earum stylum attendere volumus, cum a stylo prophetico alienissimum inveniemus. Nam prophetis usitatissimum erat, ubique testari, se ex ore Dei loqui; nempe: sic dicit Deus etc. — At in epistolis apostolorum nihil simile legimus; sed contra in 1 Cor. VII, 40, Paulus secundum suam sententiam loquitur. — Præter hoc alii inveniuntur modi loquendi, ab auctoritate prophetica plane remoti. Nempe: Hoc autem dico ego tanquam infirmus, non autem ex mandato (1 Cor. VII, 6); Consilium do tanquam vir, qui a Dei gratia fidelis est (1 Cor. VII, 25); et sic alia multa; et notandum, quod cum in prædicto cap. act, se præceptum Dei — habere vel non habere, non intelligit præceptum Dei sibi a Deo revelatum, sed tantum Christi documenta, quæ discipulos in monte docuit.

²⁶⁾ Samme, sammeſt.: Præterea, si ad modum etiam attendamus, quo in his epistolis apostoli doctrinam evangelicam tradunt, cum etiam a modo prophetarum valde discedere videmus. Apostoli namque ubique ratiocinantur, ita ut non prophetare sed disputare videantur etc. (p. 183): longas Pauli deductiones et argumentationes, quales in ep. ad Rom. reperiuntur, nullo modo ex revelatione supernaturali scriptas fuisse concedo.

er heller ikke sjældent, at de hellige, Skribenter tale ubestemt og fremsætte Noget som en Formodning, hvorom dog d. h. Aand maatte give dem Visshed²⁷⁾; endvidere gjorde de forstjellige Skribenters Eiendommelighed i Stil og Tænkemaade den Antagelse meget usandsynlig, at een Forfatter, d. h. Aand, skulde have betjent sig af dem som blotte Redskaber²⁸⁾; desuden, hvorledes vilde man, medens Fortolkningskunsten mere og mere spred frem og befriede sig fra Jordomme, i Længden kunne skjule de Modsigelser for sig, der finde Sted mellem Chronikernes og Samuels og Kongernes Bøger, mellem Matthæus og Lucas, mellem begge disse og Johannes o. s. v., og ikke sjælden endog mellem de forstjellige Dele af samme Bog f. Ex. af Genesis²⁹⁾? Ja, selv om man ikke tog Hensyn til disse Modsigelser, hvad kunde vel bevæge d. h. Aand til fire Gange at lade Jesu Historie nedskrive, og ved den Leilighed at lade Saameget fortælle to eller tre Gange væsentligen paa selv samme Maade³⁰⁾? Endeligen, hvors

²⁷⁾ *Episcop. instit. IV, 1, 4: Certe ex Joh! VI, 19 liquet, spiritum s. Joanni non suggestisse, quot stadiis remigassent discipuli Domini, sed ei reliquiasse judicium suum proprium de spatio remigationis, quando dicitur: Cum remigassent quasi stadia XXV aut XXX.*

²⁸⁾ Herder, *Vom Geist des Christenthums*, W. W. Carlsruher Udg. XL, S. 128 ff.

²⁹⁾ Spinoza, *tract. theol. polit. c. II. (p. 107 f.) c. IX. (p. 166 ff.)*. Om Modsigelserne i og mellem Esra og Nehemia's Bøger udtaler Sp. sig paa en Maade, der ganske kan anvendes paa Evangelieharmonien (p. 179): *Commentatorum autem, qui has evidentes contradictiones reconciliare conantur, unusquisque pro viribus sui ingenii, quidquid potest, fingit; et interea, dum sc. literas et verba scripturæ adorant, nihil aliud faciunt, quam libellorum scriptores contentui exponere, adeo ut viderentur nescivisse loqui, neque res dicendas ordinare etc.*

³⁰⁾ Spinoza, *tract. th. pol. c. XII. (p. 190):* Quatuor habentur in N. T. Evangelistæ, et quis credet, quod Deus quater historiam Christi narrare voluerit et scripto hominibus communicare? et quamvis quædam in uno contineantur, quæ in alio non habentur, et quod unus ad alium intelligendum sæpe juvat — id casu contingit, et paucis tantum in locis, quæ quamvis ignorarentur, historia tamen æque perspicua esset, et homines non minus beati.

ledes kunde man, under Forudsætningen af en Inspiration, betragte sig til de enkelte Ord, forklare, at d. h. Mand ikke sjælden har indgivet det N. T.'s Forfattere sine egne gammeltestamentlige Ord i en ganske fordærvet Oversættelse? f. Ex. Matt. hæng II, 6: Du Bethlehem er ingenlunde den mindste blandt Juda's Stæder (Micha V, 1); eller Forfatteren til Hebræerbrevet (X, 5): et Legeme har du beredt mig, istedetfor: Du har aabnet mine Ører (Ps. XL, 7). Og hvorlænge kunde Accommodationshypotesen forslaae til at forhindre, at man ved Apostlenes og Evangelisternes Forestillinger om Djævelen og Djævlebesættelser, kom til at drage deres Inspiration i Tvivl?

Ogsaa de saakaldte Beviissteder for Inspirationen maatte paa dette Standpunct vise sig i et væsentlig forandret Lyg. De 2 apostoliske Steder, der handle om inspirerede Skrifter, — 2 Tim. III, 16 og 2 Pet. I, 27, — refererede sig (for ikke at tale om at det første kunde modtage en forskjellig Udtydning) kun til gammeltestamentlige, og uvidt hvormange, Skrifter³¹); men de evangeliske Forættelser om den h. Mands Bistand og om Paracleten (Mt. X, 20. Joh. XVI, 13) gif ikke specielt paa Affattelsen af Skrifter; men den første lover, at Manden ikke skal lade Disciple i Stikken, naar det gjælder om at forsvare sig for Retten, den anden lover kun en guddommelig Bistand til rigtigheden at tilegne sig og videre at uddanne Jesu Lære; men ikke en Indgivelse af hele Indholdet og alle Ordene i nogetsomhelst Skrift³²). Men hvad de gammeltestamentlige Skriftsteder af Propheternes Bøger angaaer, saa havde Spinoza fornemmeligen gjort opmærksom paa den Skik, hans Landsmænd havde, at føre visse Virkninger umiddelbart tilbage til Gud³³), idet de for-

³¹) Semler, von freier Untersuchung des Canon, II, S. 54, 83 ff.; Versuch einer freieren theol. Lehrart, S. 241 f.; Lessing, Axiomata, B. B. VI, S. 523 f.

³²) (Clericus) Sentimens de quelques theologiens de Hollande etc., Udtog hos Töllner, die Eingebung d. h. Schrift, S. 73.

³³) Tract. theol. polit. c. 1. (p. 91): Sed hic apprimè notandum, quod Judæi nunquam causarum mediarum sive particularum fa-

bigst de mellemliggende Marsager; og isærbeledsheds paa de forskjellige Betydninger af Udtrykket: guddommelig eller hellig Aand; idet man ved dette Udtryk deels maatte forstaae ganske almindelige Tilstande, deels den prophetiske Begeistring, forsaavidtsom Herbrøerne ikke kjendte dennes naturlige Marsager³⁴). Men det Allerværste var, at selv om man indrømmede, at Skriften paa det Vestemteste erklærede sig for guddommelig inspireret, saa kunde et saadant Vidnesbyrd ikke nytte; var det ikke en aabenbar Cirkel at slutte: hvad de bibelske Forfattere sige, det maae vi troe, fordi de vare inspirerede; men at de have været inspirerede, det maae vi troe, fordi de sige det³⁵).

Paa Grund af disse Vanskeligheder gjorde man forskjellige Indskrænkninger ved det orthodoxe Inspirationsbegreb, og dets Anvendelse paa de bibelske Skrifter, der vel i Begyndelsen mødte en lidenskabelig Opposition, men tilsidst dog trængte igjennem, saa at det hele Begreb opløstes. Allerede Socinianerne og de ældre Arminianere havde kun talt om *sensus scripturæ divinitus revelati*, og snart drog ogsaa i den lutherske Kirke Muses Inspirationen af de enkelte Ord i Tvivl og lod den gud-

ciunt mentionem, nec eas curant, sed religionis ac pietatis, sive (ut vulgo dici solet) devotionis causa ad Deum semper recurrunt etc.

³⁴) Sammeft. (p. 96—98) og saaledes allerede Grotius, *pro pace eccles. Opp. theol. T. IV, p. 612.*

³⁵) Reimarus, Unmöglichkeit einer Offenbarung o. f. v. p. anf. St. S. 116; Lessing, *B. B. VI, 523.* Denne Beskyldning for en Cirkel i Beviset har man ikke sjelden søgt at afvende ved den Distinction, at man først slutter fra de bibelske Skribenters blot menneskelige, historiske Troværdighed til Sandheden af Jesu Udsagn om hans Læres guddommelige Oprindelse, og derpaa fra denne til Sandheden af det, som han siger om den guddommelige Vistand, som hans Disciple skulde nyde (f. Ex. Twissen, *Dogmatik I, S. 411. Anm.*) men medrette har man herimod bemærket, at en Skribents naturlige Evne og Villighed til at sige Sandhed, bestandigen dog kun kan være Borgen for hans Udsagn om naturlige, men ikke om overnaturlige Gjenstande og Forholde (*Briefe über den Rationalismus, S. 80 f.*).

dommelige Indgivelse kun strække sig til Indholdet²⁶⁾. Forfatteren til de hollandske Theologers *Votum* angaaende Richard Simon's *histoire critique du V. T.* (Clericus) sjielner i den h. Skrift mellem tre Bestanddele: Epaadom, Historie og Lære. Epaadommene havde Forfatterne vel modtaget ved Aabenbaring, men de havde siden nedskrevet dem blot efter Husommelsen, idet de kun holdt sig til Indholdet af de Aabenbaringer, der vare blevne dem tildeelte, men ikke til de Ord, hvori de vare givne; en verbal Inspiration var unødvendig, og, at den ikke fandt Sted, vise de forskellige Ord, med hvilke forskellige Forfattere ikke sjelden fortælle det Samme. Ligesaa lidet behøvedes en Inspiration ved Optegnelsen af Historien, da Husommelse og flittig Forskning her var tilstrækkelig; ikke heller kan man antage, at en saadan virkelig har fundet Sted, hvis man ikke ligesom vil modsiges Forfatternes, navnlig Lucas's, egne Erklæringer og den uimodsigelige Kjendsgjerning, at der findes saa mange ubestemte eller modsigende Angivelser. Det Samme finder — efter Clericus — Sted med Hensyn paa de bibelske Lærdomme. Det G. T. indeholder ingen, til hvis Optegnelse en Inspiration var fornøden, og Apostlene i det N. T. kunde den h. Aand ogsaa, efterat den eengang havde opladt deres Indre til at forstaae Jesu Lære, meget vel overlade til dem selv, naar de skrev; og at den har gjort det, er desuden siensynligt af deres Skrifteres Vægsaffenhed (deres Stil o. s. v.).

Den frieste Theorie om d. h. Skrifts Oprindelse kunde Epinoza opstille paa sit Standpunct udenfor Kirken. Efter hans Mening have Apostlene ikke affattet deres Breve, som det G. T's Propheten affattede deres Skrifter, ifølge en Aabenbaring eller en guddommelig Anvisning, men ikke blot efter deres eget ved ydre Foranledninger betingede Godebfindende, ved det na-

²⁶⁾ Disp. de stylo N. T., hvor det i § 36 fastdes en hypothesis non-dum concessa, nec satis probata, spiritum s. apostolis non solum res, sed ipsa etiam verba inspirasse, og hvor § 39 den Sætning opstilles: sermonem apostolorum non esse sermonem Dei quoad materiale seu ipsa verba, sed quantum ad formale (h. d. s. s. Indholdet).

turlige Lys³⁷⁾; men det saakaldte overnaturlige Lys, som oplyste det G. L.'s Propheter naar de skreve, og Apostlene idetmindste før de skreve, naar de forkyndte Evangeliet, det var Epinoza saa langt fra at sætte over den naturlige Erkjendelsesmaade, at han tværtimod ikke ansaae det for Andet, end en ved Indbildningskraften modereret uadæqvart, ved Temperament, Stemning og udvortes Forhold paa forskjellig Maade bestemt og forbunklet Anskuelse af det Guddommelige³⁸⁾.

Efterat disse friere Anskuelser i det 17de Aarhundrede og ligetil Midten af det 18de ved Orthodoxiens Opposition vare trængte tilbage i Kredse, der stode udenfor Kirken, saa traadte de bestandigen ustandseligere op indenfor Kirkens Grund. Først fandt man sig bevæget til at skjelne mellem flere Grader i Inspirationen, alt eftersom Gud af de forskjellige Betingelser for et Skrifts Tilbliven, nemlig 1) Villien til at skrive, 2) Indholdet, som skulde foredrages, 3) Ordene, 4) Sægtordenen, 5) Ordstiltingen — havde frembragt alle, eller kun nogle, flere eller færre,

³⁷⁾ Tract theol. polit. c. XI (p. 183): Itaque tam modi loquendi quam disserendi apostolorum in epistolis clarissime indicant, eadem non ex revelatione et divino mandato, sed tantum ex ipsorum naturali judicio scriptas fuisse, et nihil continere præter fraternas monitiones etc. — Possumus præterea hoc ipsum ex eo concludere, quod nullibi legimus, quod apostoli jussi sint scribere, sed tantum prædicare etc.

³⁸⁾ Sammeft. c. I. (p. 94): Asserimus — ad prophetizandum non esse opus perfectiore mente, sed vividiorē imaginatione. — c. II (p. 99): Prophetas non fuisse perfectiori mente præditos; sed quidem potentia vividius imaginandi, — scripturæ narrationes abunde etiam docent. De Salomone enim constat, eum quidem sapientia, sed non dono prophetico ceteros excelluisse. Prudentissimi etiam illi, Heman etc., prophetæ haud fuerunt, et contra homines rustici et extra omnem disciplinam, imo mulierculæ etiam — dono prophetico fuerunt præditæ. Quod etiam cum experientia et ratione convenit. Nam qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum: et contra, qui intellectu magis pollent, eumque maxime colunt, potentiam imaginandi magis temperatam — habent et quasi freno tenent, ne cum intellectu confundatur.

og efterføm han havde frembragt dem ene, eller under Medvirkning af de inspirerede Mænd. Af disse forskjellige Grader i Inspirationen tilkommer ikke d. h. Skrift den højeste, ei heller alle dens Bøger den samme; dog bliver herved dens guddommelige Anseelse ufsadt, da Gud, ifølge sin Hellighed, end ikke havde kunnet yde den alleringeste overnaturlige Bistand til Affattelsen af et Skrift, der indeholdt Noget, som var falsk og ugudeligt³⁹⁾. Efter denne den nyere Supranaturalismes Anskuelse blev af de enkelte Momenter, i hvilke den gamle Theorie havde inddeelt Inspirationen, det første: *divinus impulsus ad scribendum*, kun forudsat i de Tilfælde, i hvilke Forfatterne omtale en guddommelig Befaling til at nedskrive deres Skrifter, som i mange profetiske Stykker i det G. T. og i Apokalypsen; i alle andre Tilfælde antog man en naturlig Samvirkelse af ydre Foranledninger og andre psykologiske Årsager. Det andet Hovedmoment, *suggestio rerum*, blev til en simpel *directio*, det positive Næbide, at indgive Forestillinger til det negative, at afholde fra Feiltagelser; thi de bibelske Skribenter behøvede ikke medens de skrev at faa nye Oplysninger om Aabenbarings sandhederne, da de allerede iforveien oftere havde foredraget dem alle og nu kun skriftligen gjentog det mundtligen Forkyndte: og hvad saadanne Ting angaaer, som de enten selv kunde vide, eller erfare af Andre, eller lære at kjende af forhaandenværende Mindesmærker, var det uden tilstrækkeligt at Inspirationen afværge Hukommelsesfeil og falske Forestillinger i Foredraget. Det tredje Moment, *suggestio verborum*, overhovedet Indgivelsen af Formen samt af Anordningen af det, som skulde fremstilles, reducerede man ligeledes til en Afværgelse af alt Urigtigt og Upassende, der forevrigt lod enhver af de bibelske Forfattere beholde sin Eiendommelighed, selv eiendommelige Mangler i Fremstillingen, og heller ikke forhindrede Indblanding af saadanne Ting, der ikke umiddelbart hørte til Religionen⁴⁰⁾.

³⁹⁾ Saaledes Zöllner, Der Eingebung der heil. Schrift, S. 103 ff. u. 119 ff. 381 ff. 401 ff.

⁴⁰⁾ Reinhard, Dogmatik, § 20, S. 55 f.

Sammenligner man denne den nyere Supranaturalismes Forestilling om Inspirationen med den gamle alexandriniske, der gjør de bibelske Skribenter til d. h. Aands Gleiter og Sither, eller med den orthodox-lutherske, der gjør dem til dens Hænder og Penne: saa mener hiin nyere Forestilling vel, at den er ulige fornuftigere end disse gamle, men det Modsatte er Tilfældet. Thi hine gamle Forestillinger ere dog consequente og modsigge ikke sig selv, de kunne derfor idetmindste fuldbyrdes af Indbildningskraften om end ei af Forstanden; medens denne nyere Theorie er en selvmodsigende Sammensætning af phantastiske og forstandige, troende og vantroe Bestanddele⁴¹⁾. Det var derfor nødvendigt, at i Lærens Udviklingsgang de supranaturalistiske Elementer aldeles maatte udstødes, de bibelske Skribenter sættes i Række med alle andre, der ved en indre Stemning og ydre Foranledning tilskyndedes til at skrive, og hvis Tanker (og det aldrig ublandet med Bildfarelse) hentedes fra deres Aands og Gemyts Etat, hvis Ord betingedes ved deres Dannelses og Bane⁴²⁾. Hermed havde man ikke opgivet, at udlede de bibelske Skrifter fra Gud som deres første Ophav; men de kom kun fra ham forsaavidt som alt Godt kommer ovenfra, og forsaavidt som det var Forsynets Etyrrelser, ved hvilke de bibelske Skribenter bleve gjorte skikkede og foranledigede til at affatte disse Skrifter⁴³⁾.

Men herved var nu Skillevæggen mellem inspirerede og ikke inspirerede Skrifter sunken ned, enhver god Bog kunde i denne videre Betydning kaldes hellig og guddommelig⁴⁴⁾, og navnlig de

⁴¹⁾ Saaledes kommer ogsaa Twisten, Dogm. I, S. 403.

⁴²⁾ Henke. Lineamenta instit. f. chr. p. 39: Quidam impulsus et copatum scribendi ex aliis inserviendi studio, quo ferebantur scriptores, et ex opportunitate sibi oblata; materiæ delectum ex temporis et loci peculiari necessitate; ipsos res e scientiæ suæ copia; dispositionem et ornatum ex ingenio quisque suo; verba ex consuetudine et usu loquendi sibi familiari, desumserint?.

⁴³⁾ Wegscheider, Institut. § 44.

⁴⁴⁾ Spinoza, tr. th. pol. c. x. (p. 177): Libros, qui res optimas docent et narrant, quacunq; demum lingua et a quacunq; natione scripti fuerint, æque sacros esse.

christelige Skrifter fra alle Aarhundreder traadte, naar de aandede Christi ægte Aand, ved Siden af de bibelske, hvis sande Værd man nu sætter deri, at de blandt de christelige Læreres Skrifter vare de første og ældste⁴⁵⁾. Men just denne Stilling vidste den nyere Theologie at afvinde en Side, der syntes at redde idetmindste de nytestamentlige Skrifter's normale Anseelse. Jo mere — bemærker Schleiermacher — en historisk Udvikling er ifærd med at udbrede sig, saa at den indre Livsseenhed bestandigen mere og mere kun viser sig i Sammenstød med andre Kræfter, desto mere faae disse ogsaa Deel i den enkelte Tilstand, saa at det eiendommelige Væsen kun i de tidligste kommer tilsyne i sin Reenhed⁴⁶⁾. Naar vi anvende dette paa vor Gjenstand, saa see vi, at et Værk fra vor Tid, om det og er opstaaet under den h. Aands Indvirkning, der, efter den christelige Forudsætning, aldrig forlader sin Menighed, dog ikke kan vidne om Kristus paa samme Maade, som de nytestamentlige Skrifter; thi det tilhører ikke mere hiint Moment, i hvilket Christendommen, der nys var indtraadt i Verden, endnu stod reen ligeoverfor denne, men det har allerede erfaret dens Fordunkling ved Sammenblandingen med verdslige Elementer⁴⁷⁾.

Dog, vi see snart, at dette nye Beviis for, at der skulde tilkomme de første Fremstillinger af det christelige Princip en normal Dignitet, flaaer over i sin Modsætning. Intet, ligesaaaldr Religionen som Videnskaben, er i sin første Begyndelse fuldbendt; den første Fremtræden af et Princip er tværtimod først dets Umiddelbarhed, dets endnu formløse, uudviklede, i Sammenligning med den paafølgende Udfoldelse ufuldkomne, Tilstand⁴⁸⁾. Det N. T.'s Bøger ere nu ikke Christendommens Princip eller Idee, men de første Fremstillinger af dette Princip, Vidnesbyrd om det første og derfor ufuldkomne Forsøg paa, at føre det ind i Forestillingen

⁴⁵⁾ Lessing, W. B. VI, S. 485.

⁴⁶⁾ Kurze Darstellung des theol. Studiums, S 83.

⁴⁷⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre II, S 129 ff. S. 357 ff.; Twisten, Dogmatik, I, S. 407 ff.; Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte, S. 39.

⁴⁸⁾ Hegel's Phänomenologie, S. 10 f.

og Livet; det er derfor saa langt fra, at Christendommens Idee i dem skulde fremtræde saa reen for verdslige Indskydelser, som det senere aldrig skete, at den tværtimod her endnu meget paafaldende har Smag af den Jordbund, af hvilken den er opvokset, Gøbedommen, en Smag, som den først lidt efter lidt taber ved at strømme hen over andre historiske Gebeter. At ville gjøre disse Bøger til Norm for det Christelige, det viser sig paa dette Standpunkt at være ligesaa forkeert, som om man vilde vælge en Simabue's Villeder til Maalestof for Bedømmelsen af alle sildigere Malerier, eller søge den menneskelige Stikkelses Ideal i Barnets Former⁴⁹⁾.

⁴⁹⁾ Jfr. Schelling, Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, S. 197 ff.: De ældste Bøger, i hvilke Christendommens Historie og Lære indeholdes, ere selv intet Andet end en særegen, og tilmed ufælskommen, Tilspyneladelse af den; Christendommens Idee er ikke at søge i disse Bøger, hvis Værd først skal bestemmes efter den Grad, i hvilken de udtrykke den og svare til den. — Til den nyere saakaldte Oplysning's Operationer — hører det rigtignok at foregive, at den fører Christendommen tilbage til dens oprindelige Betydning, som man kalder det, til dens første Simpelt, i hvilken Stikkelse den ogsaa kaldes Urchristendommen. Man skulde dog troe, at de christelige Religionslærere maatte være taknemlige mod de sildigere Tider, fordi disse af de første Religionsbøgers fattige Indhold have udbrageth saameget speculativt Stof og uddannet dette til et System. — Man kan ikke afværge — den Tanke, til hvor stor Hindring dog de saakaldte bibelske Bøger have været for Christendommens Fuldværelse. — Egentligen var det disse Bøger, der som Bevæisstrifter, hvilke kun Historieforskningen, ikke Troen, behøver, bestandigen paany have sat den empiriske Christendom i Ideens Sted, der kan bestaae uafhængig af dem og lydeligere forkyndes ved den nye Verdens hele Historie, naar den sammenlignes med den gamle, end ved hine, i hvilke den endnu ligger i en meget udbillet Form. — Hegel, Phänomenol. S. 555: Hvad denne Aand, der aabenbarer sig, er efter sit Væsen, det faaer man ikke at vide derved, at man ligesom opplukker dens rige Liv i Menigheden og fører det tilbage til dens første Aar, f. Ex. til den første ufælskomne Menigheds Forestillinger, eller endog til det, som det virkelige Menneske har talt. For denne Tilbageføren ligger det Instinct til Grund, at ville gaae tilbage til Begrebet,

Den herved indtraadte Antinomie, hvis ene Side viser os et historisk Phænomens første Fremtræden som dets fuldkomneste, medens dens anden Side viser det som dets ufuldkomneste Fremstilling, er ikke undsluppet Schleiermachers Opmærksomhed. Sværtimod, uagtet han, hvad Christendommen angaaer, hæver de første skriftlige Fremstillinger af den til Norm for alle dens senere Udviklinger, saa anerkjender han dog udtrykkelig den almindelige Gylldighed af den Lov, at i en Udviklingsrække det Sildigere er fuldkomnere end det Tidligere. Men han læser denne Modsigelse saaledes: Naar man begge Gange har hele Mængden af de Phænomener, i hvilke et Princip fremtræder, for sig, saa bliver det derved, at ethvert følgende Moment er fuldkomnere end de tidligere. Naar vi saaledes i den første christelige Tid sammenfatte hele Mængden af den nye, ved Christendommen fremkaldte, Tankudvikling, det vil sige, foruden de canoniske Evangelier ogsaa de ældste tabte apocryphiske, foruden de apostoliske Forkyndelser og Skrifter ogsaa de Forestillinger, vi finde hos de jødiske Christne, de Solosensiske Branglærere, de Corinthere, der talte med Tunger, og hvad for andre Concretioner af Christendommen med Jædedom og Hedenskab fra den Tid, der dels ere historisk documenterede, dels kunne forudsættes, saa faae vi rigtignok en saa blandet Mængde, en Christendom, der er saa stærkt forsat med fremmedartede Bestanddele,

men den forverster Oprindelsen, den første Fremtrædens umiddelbare Tilværelse, med Begrebets Simplicitet. I det Andens Liv saaledes berøves sin Rigdom, og Menighedens Forestilling og dens Handling mod sin Forestilling bortryddes, opstaaer der, istedetfor Begrebet, meget mere en blot Udvortesethed og Enkelthed, en historisk Besiddelse af det umiddelbare Phænomen, og den aandløse Grindring af en enkelt forbundt Stikkelse, som man har dannet sig i sin Forestilling. — Samme, Gesch. der Philos. III, S. 111: Den bibelske Text indeholder den første Form, under hvilken Christendommen fremtraadte i Phænomenet, denne beskriver den, og den kan ikke udtrykkelig udtale det, som ligger i Christendommens Princip, den kan kun mere indeholde en Ahnelse derom. — Man kan næsten sige, at naar man fører Christendommen tilbage til dens første Fremtræden, da føres den hen paa Aandløshedens Standpunkt.

at i Sammenligning med den ethvert senere Tidspunct maa give et bedre Resultat, d. v. s. at det Jfkechristelige bestandig mere maa træde tilbage i Kirken's Tankeudvikling. Men det er jo ikke denne Totalsum af de Tanker, den uchristelige Tid frembragte, men kun en Deel af samme, der sættes som normal og inspireret, og om denne lader det sig bevise, at den i Christendommens hele videre Udvikling hverken kan overgaaes eller blot igjen naaes. Det er Christi umiddelbare Disciples Førfyndelser og Skrifter, ved hvilke Garen for en uwitterlig besmittende Indflydelse af deres tidligere jødiske Tanker og Livsformer paa Fremstillingen af det Christelige, i samme Forhold, som de havde staaet Christus nær, blev afværget ved den rensende Indflydelse, som det maatte have, at de levende erindrede sig den hele Kristus ⁵⁰⁾.

Denne Løsning er ikke reen, forsaavidt som den forudsætter Noget som uroffelig Visshed, der af Antinomien's ene Side drages i Tvivl. Christi umiddelbare (tildeels ogsaa middelbare) Indflydelse paa de nytestamentlige Skrifter's Førfattere skal det være, der giver dem normal Gyldighed for alle Tider. Saaledes undtages foreløbigen Christendommens Stifter fra den for alle andre Tilfælde indrømmede Lov, at enhver Begyndelse er relativt ufuldkommen. Vi kunde allerede her prøve denne Forudsætning, men vi vilde derved anticipere et sildigere Afsnit, vi ville derfor her betragte Spørgsmaalet fra en anden Side, der vil føre os til det fællesmaal.

Man maa vel lægge Mærke til, at den Mand, der efter denne nyeste Uddannelse af Inspirationslæren har indgivet de bibelske Bøger, bestemmes som den christelige Kirkes Almeenaand. D. v. s. det er ikke den absolute Mand som saadan, men denne forsaavidt som den blandt Andet ogsaa virkeliggjør sig i den christelige Kirke. Men en saadan Virkeliggjørelse ved Siden af andre er paa dette Standpunct f. Ex. ogsaa Muhammedanismen, og hvo vil nu forbyde Muselmanen at stille sig ligeoverfor den Christne, og at paastaae, at hans Koran er indgivet af den guddommelige

⁵⁰⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre, p. anf. St.

Aand, quatenus per Islamum explicatur? Og ligesaa magtles som mod saadanne Soeristentfer i Rummet, staaer Christendommen paa dette Standpunct mod Phænomenet, der følge efter den i Tiden. Man kunde nu sige, at den guddommelige Aand, quatenus per Christianismum explicatur, er i disse Væger fremstillet fuldkommen og til Efterlevelse for alle Tider. For alle Tider? hvorefter? Det kan dog kun gjælde om al den Tid, der er tilmaalt Christendommen som Gæbet for dens historiske Udvikling. Saalidsom Homer, der dog ogsaa var det fuldkomne Udtryk af den guddommelige Aand som den græske Nations religiøse Almeenaand, endnu i religiøse Sager kan have normal Anseelse for den christelige Verden; saalidet vilde det N. T. længere kunne gjøre Fordring paa en saadan, naar der eengang indtraadte en Tid og en Udvikling af Menneskeheden, der stod i samme Forhold til den christelige, som denne til den græske. At en saadan aldrig vil indtræde, er den christelige Forudsætning, der paa det gammelorthodore Standpunct var givet derved, at den christelige og den absolute Aand som saadan sættes lige; saasnart man, som den nyere Religionsphilosophie gjør, kun opfatter den første som en af den sidste forskjellige Aabenbaringsformer, saa kan den ligesaavel have flere saadanne efter, som foran sig, og at dette ikke vil blive Tilfældet, det maa man ikke som den Schleiermacherske Troeslære har gjort, forudsætte, men det skal bevises, og det bedre, end Hegel har gjort det, blot ved at betegne Christendommen som den absolute Religion, en Betegnelse, der er selvmodsigende og strider mod Systemet.

§. 15.

Oplosning af de orthodoxe Forestillinger om Canon og Guds Ord.

For den catholske Kirke gjaldt den hele Tradition, den skriftlige i Bibelen og den mundtlige i Menigheden, for Guds Ord,

(11*)

som ledede de paa hinanden følgende Slægter i Christenheden til al Sandhed, og af den Enkelte fordrede ubetinget Eydighed i Alt, hvad der angik Troen, Sædeligheden og det kirkelige Samliv. Denne Udstrækning af Begrebet indskrænkede den protestantiske Kirke ved at udsøndre den mundtlige Overlevering, i hvilken den troede at finde det guddommelige Indhold blandet med en altfor overveiende Mængde menneskelige Bestanddele; men, ligesom den i Modsætning til Catholicismen urgerede, at der udenfor den h. Skrift ikke var noget Gudsord at finde, saa fast var den paa den anden Side overbevist om, i den h. Skrift, og det baade i det G. og N. T. ikke at ville finde Andet end Guds Ord: hellig Skrift og Guds Ord vare Bælskebegreber, Størrelser, der gjensidigen dækkede hinanden, saa at ingen af dem var større eller mindre end den anden. Men som Følge af de nye omtalte Undersøgelser ophørte dette Forhold. Omdannelsen af Inspirationslæren bevirkede ikke blot, ifølge foregaaende §, at Begrebet: Guds Ord, i Henseende til dets Indhold, mere og mere forflygtigedes til en ubestemt og uegentlig Betydning, men ogsaa i Henseende til dets Omfang maatte det erfare betydelige Forandringer, idet deels ikke længere den hele Bibel anerkjendtes som Guds Ord, deels Bibelen ikke længere ansaars for at være istand til, ene at forestille det hele Gudsord, og at yde Menneskeheden det, som den ventede af et saadant. D. v. s. af *affectiones scripturæ* s., som vi erindre os fra en tidligere §, angreb man nu deels *puritas et sinceritas*, deels *sufficientia et perspicuitas*, ligesom man før havde angrebet *divina auctoritas*, samt *potestas normativa et judicialis*.

Fastholdt man Begrebet: Guds Ord, i dets hele Stræng-
hed, saa maatte det fremfor Alt snart blive indlysende, at det ikke lod sig anvende paa Bibelen i dens hele Omfang. Deels hele Bøger, deels enkelte Dele af saadanne, vare nemlig af en saadan Beskaffenhed, at man umuligen kunde betegne dem som Guds Ord. Isærdeleshed syntes det G. T., der skulde gjælde for Guds Ord, ligesaavel som det N. T. — med Undtagelse af de Dele af det, som vare ophævede ved dette, nemlig Seremoniallovens Indhold og Morallovens statuariske Form og fordem-

mende Virkning, — ikke at kunne hævde denne Rang, detmindste ikke for alle sine Døle. Ikke blot Christendommens Modstandere, som Celsus, Porphyrius, Julianus, stødtes over Skabelseshistorien, de anthropopathiske Forestillinger om Gud, de forargelige Fortællinger om Lot, Jacob, Juda o. s. v.): men ogsaa paa selve Christendommens Gebeet opstode fra de ældste Tider af lignende Betænkkeligheder. Det er bekjendt, at de gnostiske Partier gjorde Forskjel mellem Jødeguden og den ved Kristus aabenbarede Gud, og at især Marcion gennemførte en skarp Antithese mellem det G. og det N. T. De Anthropomorphismer og Anthropopathier, den Bevægelse fra et Sted til et andet, den Ikke-Viden, Angren, Brede, Forbitrelse, Jærfølge, som i det G. T. hist og her tillægges Gud, Modsigelsen mellem hans Bud (f. Ex. du skal ikke stæle — medens der dog kort iforveien var givet Befaling til at fravende Egypterne deres Guldkar) — alt dette forekom Marcion at vise hen paa et ganske andet Væsen end det højeste. Det syntes umuligt at føre den Frygt, som den gammeltestamentlige Gud indgyder, og den Kjærlighed som er Sjælen i det N. T., Moses's haarde Gjengjeldelseskræve samt Befalingen at udrydde de canaanitiske Stammer, og de kristelige Bud, at være barmhjertig og elske sine Fiender; de gammeltestamentlige Løfter om en jordisk Lykke og de nytestamentlige Forsjættelser om en evig himmelsk Salighed, tilbage til samme Princip. Ogsaa var Propheternes Messias, Krigshelten, der i Particularismens Mand kun skulde hjælpe Israels Folk til verdslig Lykfsalighed, en ganske anden end Evangeliet's Kristus, Freds-

1) Celsus siger om Skabelseshistorien (hos Orig. c. Cels. IV, 36), at Jøderne have opdigtet den, *μυθον τινα ως γραυσι διηγουμενοι* (IV, 71) *ἐπει δε μετα ταυτα, μη νοησας, τας περι τῆ θεῶς ως ἀνθρωποπαθους ἐν ταις γραφαις λεξεις διασυρει ὁ Κελσος, ἐν αἷς ὁρῃς λεγονται φωναι και ἀπειλαι* o. s. v. Desuden fandt Celsus anstødeligt i det G. T. (IV, 43): *τας των ἀδελφων ἐπιβουλας, μητερων ἐνεδρας, την παρα τῷ Λαβαν κησιν τῷ Ἰακωβ* (46), *ἀδελφους δε πωλωντας και πατερα ἐξαπατωμενον* (45), men især deleshed fandt han Fortællingen om Lot og hans Døtre *των Ουσεειων παων ἀνομωτερα*.

fyrtten, der vil føre den hele Menneſſehed til himmeſt Sæ-
lighed ³⁾.

Derfor opſatte Marcion det G. T. ſom en Aabenbaring
af et underordnet Vaſen, Verdensſkaberens, der ſtod midt imel-
lem den høieſte Gud og Materien, og han udførte Modſætning-
en mellem begge Teſtamente og deres Principer i et eget Skrift ⁴⁾.
Om hans Discipel Arctas erfare vi ved Origenes, at han har
ſtillet de jødiſke Skrifter paa eet Trin med de hedendiſke Myther ⁵⁾;
men en anden gnoſtiſt Sect, Gaitererne, gif i deres Oppoſition
mod det G. T. ſaa vidt, at de beſtandigen om Gode og Onde

³⁾ Beviſiſteber findes hos Baur, Gnoſis, S. 242 ff. J. Ex. Tertul-
lian. adv. Marcion. II, 17: Si Deus (figer Marcion) irascitur et
æmulatur et extollitur et acerbatur: ergo et corrumpetur, ergo et
moriatur. 21: Contrarietates præceptorum ei exprobras (det G.
T's Gud). — Tertullian's Ord til Marcion: ut mobili et instabili.
23: Circa personas levem vultis intelligi, cum reprobat aliquando
probatos, aut improvidum, cum probat aliquando reprobandos,
quasi judicia sua aut damnet præterita aut ignoret futura. IV, 8:
Marcion Deum suum timeri negat, defendens, bonum non timeri,
sed judicem, apud quem sunt materiæ timoris ira, sævitia, judi-
cia, vindicta, damnatio. 14: Putas, creatoris quidem terrenas
promissiones fuisse, Christi vero coelestes. III, 12: Provoca nunc,
ut soles, ad hanc Esaie comparationem Christi, contendens, il-
lam in nullo convenire. Primo enim, inquis, Christus Esaie
Emanuel vocari habebit, dehinc virtutem sumere Damasci et spo-
lia Samariæ (IV, 20: militarem et armatum bellatorem prædica-
ri putas) etc. Porro iste qui venit, neque sub ejusmodi nomine
est editus, neque ulla re bellica est functus.

⁴⁾ Text. adv. Marc. IV, 1: Commentatus est — opus, ex contra-
rietatum oppositionibus Antitheses cognominatum etc. Jfr. II,
29. Valentinianeren Ptolemæus's Theorie, der ligner denne, omtales
hos Baur: Gnoſis, S. 202 ff. og i Clementinerne findes en Theo-
rie ſom der tillægges den opdigtede Perſon Simon Magus, Ho-
mil. III, 38. ff.

⁵⁾ Orig. c. Celsum, V, 54: — ὁ Μαρκίωνος γνωριμος Ἀπελλης, αἰ-
σείωντις τινος γενομένου πατρὸς, καὶ μὴδὲν ἡγούμενος τὰ Ἰουδαίων
γράμματα — Dog findes der Spor til, at Apelles har havt en
lignende Anſkuelse af Clementinerne, ſ. Baur, S. 411.

færdede just den modsatte Dom af den, dette havde sælbet, altså ærebe en Cain og Esau, Eodomitene og Korahs Bænde, men udstjældte en Abel, Jacob og Moses⁵⁾.

Denne Polemik mod det G. T. fandt dens aandrigste Modstander, Forfatteren til de Elementiniske Homilier, saa vægtig, at han ikke kunde undgaae, for Størstedelen at indremme dens Præmisser, og kun søgte at udbrage en Slutning af disse, der var mere sfaansom mod det G. T. Vel forstod han at lase mange Modsigelser, som det G. T's Modstandere havde henstillet som uleselige, f. Gr. Modsigelsen mellem Godhed og Retsfærdighed, Frygt og Kjærlighed⁶⁾, og han vidste endog at afvende Anthropomorphismen i Beskrivelsen af det guddommelige Væsen en gunstig Side⁷⁾. Dog meente ogsaa han, at Offertjenesten i det G. T. ikke blot var en nu affsaffet, men engang guddommeligt indstiftet Indretning, men at den allerede i sin Oprindelse var ugunstelig; ei heller kunde han med sin Idee om den sande Gud forene Propheternes jordiske Forjættelser; den Gunst hvori grusomme Krigere og vellystige Fyrster, som David og Salomo, havde staaet hos Gud, ligesom omvendt de Pletter, som det G. T. havde sat paa de Mænd, der efter hans mystiske Theorie gjaldt for Sællige⁸⁾. Men alt, hvortil denne Forfatter nu holdt sig, var den Omstændighed, at han (eller hans Parti) troede at have opdaget, at der mod hvert Sted i Skriften, der udsagde noget Uværdigt om Gud, lod sig stille et andet af det modsatte Indhold⁹⁾. Begge Arter af Skriftsteder kunde umuligen hidrøre fra samme Kilde, og da nu de, der vare Gud værdige, uden Tvivl ogsaa vare af guddommelig og prophetisk Oprindelse, saa kunde de modsatte kun føres tilbage til det onde Princip. Der-

⁵⁾ G. Baur, p. anf. St. S. 185, 198 ff.

⁶⁾ Homil. IV, 13, XVII, 11. XVIII, 1.

⁷⁾ Homil. XVII, 7.

⁸⁾ Homil. II, 52. III, 25, 42 ff. o. fl. St.

⁹⁾ Homil. III, 46: αἱ τὸν ὕψαιον τιμῶντες θεοῦ διαβολοὶ φοναὶ καὶ ὑπο τῶν συν αὐταῖς ἐναντιῶν ἀκυρῶνται, καὶ ὑπο τῆς πίστεως ἐλεγχονται. ὃ γὰρ ὑπο κείνης προφητικῆς ἐγγραφῆσαν. Ifr. 42 f.

for gav denne Forfatter, for at redde Pentateuchens guddommelige Autoritet, — (thi Propheterne og Sagiographerne anerkjendte hans Sect ikke) ¹⁰⁾ — dens Integritet til Priis, og antog, at den var interpoleret af Djævelen, idet han tillige, som Ven af den mundtlige Tradition og den hemmelig forplantede Lære, ved sine critiske Observationer angreb dens menneftelige Authentie, eller dens Affattelse af Moses ¹¹⁾.

Dog indskrænkede deres Tvivl, der gik ud fra en afvigende Idee om Guds Ord, sig allerede i den ældste Tid ikke til det G. T. Ogsaa om Apostlene meente Valentinianerne, at de havde indblandet den mosaiske Lov i Jesu Taler, og at det ikke bestandig var det høieste, men ogsaa forskjellige underordnede Principer, der havde talt gjennem dem, ligesom gjennem selve Jesus ¹²⁾. Ligeledes forfæstede Marcion de nytestamentlige Skrifter med Undtagelse af 10 paulinske Breve og et ufuldstændigt Lucas evangelium, som judaiserende ¹³⁾. Ogsaa blandt Middelalderens fjætteste Secter finde vi en, der skal have talt om poetiske og ikke historiske sande Bestanddele af Evangelierne ¹⁴⁾.

¹⁰⁾ S. Epiphan. hæres. XXX, 18.

¹¹⁾ Homil. III, 47: *ὁ τὴ θεῶν νόμος διὰ Μωϋσεως ἐβδόμηκοντα σοφοῖς ἀνδράσιν ἀγραφὸς ἔδοθη, ἵνα τῇ διαδοχῇ πολιτευεσθῶναι δυνήται· μετὰ δὲ τὴν Μωϋσεως ἀναλήψιν ἐγράφη ὑπὸ τινος, ὃ μὴν ὑπὸ Μωϋσεως ἐν αὐτῷ γὰρ τῷ νόμῳ γεγραπται· καὶ ἀπεθάνεν Μωϋσης, καὶ ἔθαψαν αὐτὸν — — ὅιον τε ἦν, ἀποθάνοντα Μωϋσῃν γραφεῖν, ἀπεθάνεν Μ.; ἔπει ἐν τῷ μετὰ Μωϋσεα χρόνῳ ὡς γε ἔτη πνεντηκοσία ἢ καὶ πρὸς, ἐν τῷ κτισθέντι νῦν κείμενον εὕρισκται — — II, 38: μετ' ὃ πολὺ γράφεις ὁ νόμος προσελαβὲν τίνα καὶ ψευδὴ κατὰ τὸ νόμῳ θεῶν — τὸ τοῦ πονηροῦ δίκαιον τι λόγῳ ποιῆσαι τετολμηκότος, — nemlig for, at prøve, hvilke Mennesker der vilde antage det, som var sagt mod Gud, og hvilke ikke.*

¹²⁾ Iren. adv. hæres. III, 2: — non solum apostolos, sed etiam ipsum dominum modo quidem a demiurgo, modo autem a medietate, modo a summitate fecisse sermones.

¹³⁾ Bevisstbeerne finder man samlet i Anmærkningen til dial. de recta in Deum fide, Sect. 1, i Orig. opp. ed. de la Rue, Vol. 1, p. 806 f.

¹⁴⁾ Den frie Aands Brødre og Søstre, blandt hvis Bidsfarelser Bisshop

Saa Meget der end i disse hedenste og hæretiske Indvendinger beroede paa Misforstaaelse, og saa meget Sandt de orthodoxe Kirkelærere end fremsøgte derimod, saa vare de dog ikke istand til, virkelig at bortrydde alle Ansted. Det klang vel smukt naar de bemærkede, at det deels var et Beviis for de gammeltestamentlige Forfatteres Redelighed, og med Hensyn til det Øvrige gjorde dem desto troværdigere, og at det bevarede os for en kjædelig Sikkerhed, at de saa aabent ogsaa fortalte deres store Mænds Svagheder og Feil¹⁵⁾; men naar de nu tillige beræbte sig paa, at saadanne Handlinger ingensteds blive roste saalidt som dadelde¹⁶⁾: saa kunde man deels netop vente det Sidste, og deels bliver f. Ex. Rebekkas og Jacobs List stiltiende bilsiget ved den Maade paa hvilken den bliver skildret, og, hvad der er Hovedsagen, Spørgsmaalet bliver, om Gud, naar han vilde indgive en Bog til Menneskehedens religiøse Belysning, vilde have valgt saadanne Historier, som den om Lot og hans Døtre? Den Maade, paa hvilken Origenes vil forsvare deres Udfærd i moralsk Henseende, er meget svag, og den sidste Tilflugt for ham og hans Ege bliver dog bestandig, saa hurtigt som muligt, at ile hen over den bogstavelige Betydning til en aandelig, om de end ikke udtrykkelig forfaste hiin. En billedlig Betydning idetmindste og Antagelsen af en Misblivelse fra Guds Side, skal da ogsaa undskyldes Anthropopathierne; men i Modstandernes Dine var dette kun en skjult Indrømmelse af, at det

Johan af Straßburg bl. A. anfører: errando contra evangelium dicunt, se credere, multa ibi esse poetica, quæ non sunt vera; sicut est illud: Venite benedicti etc. S. Gieseler, R. G. II, 2. S. 568 f.

¹⁵⁾ Orig. c. Cels. IV, 45: θεον δ' αὐτον το φιλαληδες των ἀναγραφων των τας θειας γραφας ἀποδεξαμενον, μη κρυψαντων και τα ἀπεμφοινοντα, προσαχθηναι και περι των λοιπων και παραδοξοτερων ως ὁ πεπλασμενων ο. f. v. Augustin. de doctr. Chr. III, 23: Ad hoc enim etiam peccata illorum hominum (magnorum virorum) scripta sunt, ut apostolica illa sententia ubique tremenda sit, qua ait: Quapropter, qui videtur stare, videat ne cadat.

¹⁶⁾ Orig. p. anf. St. med Hensyn paa Fortællingen om Lot.

G. I's Indhold var Gud uværdigt¹⁷⁾. At andre Kirkesædne fastholdt den historiske Betydning af mange Fortællinger, hvilke Origenes opleste allegorisk, som guddommelig¹⁸⁾, vidner kun om deres ringere, dels filosofiske, dels sædelige, Dannelse, og om den større Magt, som Bibelens Bogstav udøvede over dem. — Blandt Lærerne af den antiocheniske Skole, der i Modsætning til den allegoriske Fortolkning og dens Udsøvelser dreve paa den grammatisk, opstode derfor ogsaa Tvivl om enkelte bibelske Bøgers Canonicitet og Hellighed; saaledes forkaster f. Ex. Theodor af Mopsuestia Høisangen¹⁹⁾.

Saameget mindre kunde man i den nyere Tid, da Fortolkningen var forberedet og de religiøse og moralske Begreber vare rensede, i Længden vedblive at holde fast paa, at d. G. og K. I's Skrifter i deres hele Omfang vare Guds Ord i streng Betydning. Vel adskilte Protestanterne, i Overeensstemmelse med den jødiske Canon, de apocryphiske Bøger derfra, men allerede Spinoza rystede paa Hovedet til det forunderlige Valg, der udelukkede Viisdommens og Tobias Bog, medens det bibeholdt Skriften som henhørende til Guds Ord²⁰⁾. For ham gjaldt Skriften kun forsaavidt som Guds Ord, som den indeholdt Religionsens Grundsandheder, eller det Bud, at elske Gud og Mennes-

¹⁷⁾ Porphyrius hos Euseb. H. E. VI, 19: *της δε μοχθηρίας των Ιουδαϊκών γραφών ἢ ἀποσασιν, λυσιν δε τινες εὖρει προδυμηδεντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτραποντο ἀσυγκλῶστος και ἀναρμόστος τοις γεγραμμένοις, ἢ ἀπολογίαν μαλλον ὑπερ των ὀθνεῖων παραδοχῆν δε και ἐπαινον τοις οἰκειοῖς φερσας.*

¹⁸⁾ Som f. Ex. endog Chrysostomus ikke blot forsvare Abraham's Ægteskab og Saras Beredvillighed hos Pharao, men endog roser den sidste, Homil. in Genes. 32.

¹⁹⁾ Hos Leontius foretages ham (Gieseler R. G. I, S. 368): *Sanctorum sanctissimum canticum canticorum — libidine pro sua et mente et lingua meretricia interpretans, sua supra modum incredibili audacia ex libris sacris abscidit.*

²⁰⁾ Tract. theol. polit. c. X (p. 175): *Non satis mirari possum, cur inter sacros recepti fuerunt (II. Paralipom.) ab iis, qui i. Sapientiam, Tobiae et reliquos ex canone sacrarum deleverunt.*

stene, der er forbindende for alle Menneſter²¹⁾, og derfor ſatte han ikke alle Beger og Dele af den lige i denne Hænſende²²⁾. Medens nu ſnart engeliſke Deifter og blandt Tybſterne Edelmann og Reimarſ, hine paa en haanende, denne paa en alvorlig Maade, igjen iſtemmede en Celſus's og Julianſ Tone, ſaa var det den proteſtantiske Adſkilliſe mellem canoniske og apocryphiſke Skrifter og Luther's frie, paa indre Grunde ſtøttede, Dom om flere af de førſte, hvorpaa indenfor Kirkenſ Gebeet de Theologer kunde beraabe ſig og virkelig beraabte ſig, der troede at maatte nægte mange Dele af Bibelen den Værdighed at kaldes Guds Ord²³⁾. Allerede Socinianerne og Arminianerne lode den guddommelige Indgiveliſe og Afvendeliſe af Bildfarelſer kun ſtrække ſig til Hovedpuncterne i Skriften²⁴⁾; hvilket G. Salixt nærmere beſtemte og formildede ſaaledes, at kun det i Skriften, der angaaer denſ Diemeed, Forløſningen, er poſſtivt indgivet, medens det ved alt det Øvrige har været tilſtrækkeligt at afvende Bildfarelſer²⁵⁾. Saaledes mener ogſaa Semler, at den Maaleſtof, efter hvilken et Skrift, der regnes til Guds Ord, ſkal bedømmes, ikke kan være nogen anden, end det Diemeed, der er det enefte, i hvilket Gud kan indgive hellige Skrifter, nemlig: paa en let-

²¹⁾ Sammeſt. c. XII, (p. 190): Quia apostoli non tanquam prophete, ſed tanquam doctores ſcripſerunt, et viam ad docendum elegerunt, quam faciliorem judicaverunt fore diſcipulis, quos tum docere volebant — ſequitur, in iis (deres Skrifter) multa contineri, quibus jam ratione religionis carere poſſumus. — Oſtendimus ſcripturam ratione religionis tantum ſ. ratione legis divinæ univerſalis (ſenere: Deum ſupra omnia amare et proximum tanquam ſe ipſum) proprie vocari verbum Dei.

²²⁾ Sammeſt. c. V (p. 132): Narrationes in V. et N. T. contentæ — inter ſe unæ aliis præſtantes ſunt, pro ratione ſalutarium opinionum, quæ ex iis ſequuntur.

²³⁾ Semler: von freier Unterſuchung des Kanon., I, S. 1. 8.

²⁴⁾ Faust. Socin. de auct. s. ſcript., c. I. IV. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 267. 278) Episcop. Institut. IV, 1, c. 4 og 9. (Opp. I, 1. p. 232, 243)

²⁵⁾ Respons. c. Mogunt. I, thes. 72. 74. Jfr. Semler, von freier Unterſuchung des Kanon. II, S. 191 ff

tere og flere Maade at undervise den hele Mennefteslægt i vigtige religiøse og moralske Sandheder; og at fælgeligen et Skrift, i hvilket Intet findes, der er tjenligt til dette almindelige Demeed, ikke kan være Guds Ord. Men nu kunde Semler i mange af det G. T's og enkelte af det N. T's Bøger, f. Ex. Josva, Dommernes, Ruths, Samuels, Kongernes, Esters Bøger, Høisfangen og Apocalypsen og i mange enkelte Dele af samtlige bibelske Bøger ikke opdage noget Eligt; men deels Familier eller Nationalhistorier uden al almeenmenneftelig Interesse, deels aabenbare Myther, deels mangelfulde og for længe siden overfledne Forestillinger om religiøse og sædelige Gjenstande, deels endelig Forestillinger og Sindstæmminger, der, som i selv det N. T. Apocalypstikerens Bredeglød, ligefrem syntes at stride mod Gudsdeem og Christi Mand — : alle faadanne Bøger eller Dele af Bøger regne de derfor ikke til Guds Ord og gav dette et snævrere Omfang end Bibelen²⁶⁾.

Denne Tilfælde havde Tidernes Nød afpræstet Christendommens Forsvarere: de gav Skallerne til Priis for at redde Kjer-

²⁶⁾ Semler, von freier Untersuchung des Kanon, I, Zueignung. Rigstignot bliver Menneftets Forstand, Fornuft og Villie, og Brugen af alle hans menneftelige Evner, ved Guds Ord bragt i en ny Orden og til en ny Færdighed; — men ikke scriptura sacra overhøvedet er Et med dette kraftige Guds Ord, der forbedrer Menneftene. — Nu blive alle Bøger, som enten heelt igjennem eller i enkelte Dele have et faadant belærende Indhold, virkelig et principium cognoscendi og praxeos, men naar der i hele Bøger eller i enkelte Dele af dem ikke forekommer faadanne Lærdomme og Anviisninger til en anden, aandelig Forbedring, men blot menneftelige Handlinger og Historier; saa henhøre de vel under Navnet scriptura s.; men de høre derfor ikke til principio cognoscendi (naar man ikke blot vil forståa det som en historisk Bilde, af hvilken rigtignot Jødernes Historie læres), endnu mindre til pr. agendi eller praxeos; selv om man tager en faafaldet moralisatio til Hjælp. Thi denne indfyer hine bedre Sandheder, og sætter altsaa et andet Indhold og en anden Mening af Bogen sammen. — S. ogsaa I, S. 24 ff. 60. 75 ff. 268 II, S. 598 f. Jfr. desuden Tindal, the christianity as old as the creation, ch. XIII.

nen. I denne Apologetiske Aand stillede Læssing følgende Sætninger mod Wolfenbüttler Fragmentistens Angreb paa Bibel og Christendom: Bibelen er ikke Religionen, den indeholder den kun, og den indeholder endnu mere end det, som hører til Religionen: Bibelen og Religionen forholde sig til hverandre som Brutto- og Nettovægt, man maa, for at tale i Rjsbmandssproget først trække Tharaen fra den første for at faae den sidste ud²⁷⁾. Dette plus i Bibelen indrømmede ogsaa Gbge, dog kun saaledes, at han, ligesom den gamle Orthodorie, antog, at der ved Eiden af det, som væsentligen herte til Religionen, ogsaa forekom Saadant i Bibelen, som kun tjente til at oplyse og bekræfte de Hovedsætninger, der egentligen udgjere Religionens Væsen. Men Læssing paastod, at der ogsaa forekommer Meget i Bibelen, som aldeles ikke kan bidrage det Allermindste til enten at forklare eller bekræfte selv den ubetydeligste Sætning af Religionen, og han beraabte sig, som før ham Salixt, paa historiske Notiser, som den om Davids Grethi og Plethi og paa Apostlen Pauli Kappe, der er bleven saa forslidt.

Især segte den nyere Philosophie, ligesom engang den gamle Gnosís, at lede hele det G. T. fra det nye, og at stille Jedommen i en Modsætning til Christendommen, der snart opfattedes som Modsætningen mellem en particular Folskereligion og en universal Verdensreligion²⁸⁾, snart som Modsætningen mellem en statutariff og en moraliff Religion²⁹⁾, snart mere theoretiff blev sat i det G. T.'s abstractere Gudsbegreb³⁰⁾; og den Schleiermacherske Dogmatik har igjen anvist det G. T. ganske den samme Stilling, som tidligere den socinianske³¹⁾.

Med dette Resultat af den dogmatiff Kritik var den historiff Critikk Resultat overeensstemmende. Spinoza, Faderen til vor Tids Speculation, er ogsaa Faderen til den bibeliff Kritik.

²⁷⁾ Zu den Fragmenten, Werke, VI, S. 275, og Axiomata, sammest. S. 519 ff.

²⁸⁾ Spinoza, tract. theol. polit. c. XII.

²⁹⁾ Samme, sammest. c. V, og Kant, Rel. innerhalb d. Gr. d. bl. B. III, 2. S. 145.

³⁰⁾ Hegel, Religionsphilosophie, II, S. 40 ff.

³¹⁾ Glaubenslehre, II, § 132.

Vel fandt han det raadeligt, at indskrænke sine Lovel til det G. L.'s Bøger, og hans positive Antagelse, at Esra har været Forfatter til samtlige ældre historiske Bøger fra Pentateuchen lige til Kongernes Bøger kan kun betragtes som et Misgreb; men han gjorde det indlysende, hvor nødvendigt det var, — naar man ikke vilde indrømme Phariseerne, der have bestemt den hebraiske Canon, en guddommelig Ansæelse — paany critisk at undersøge hver enkelt Bog af samme ³²⁾; han fremhævede saa træffende Kjendtegnene paa en sildigere Uffattelse i Pentateuchen og de følgende historiske Bøger ³³⁾; han paaviste saa hensynsløst de Modsigelser, Forvirringer, Huller, der fandtes i disse Skrifter, især i chronologisk Henseende, efterviste saa grundigt, at de prophetiske Bøger vare sildige, ufuldstændige og uordentlige Samlinger af ældre Fragmenter, der tildeels vare foregede med uægte Tilføjninger ³⁴⁾, at det var umuligt, at alle Dine fremdeles kunde vedblive at være blinde for saa klare Kjendegjæringer. Virkeligen bleve hans Vink opfattede ikke blot af engelske og franske Gritikere, en Voltaire o. A., og blandt Tydskerne af Edelmann; men ogsaa Richard Simon's Hypothese, at det G. L.'s historiske Bøger vare sildigere Udtog af de ved offentlige Skrivere forfattede israelitiske Annaler, skyldte han Spinoza ³⁵⁾, og de lignende Ansæelser, som Clericus havde, bære tydeligt Præg af Spinozas Indvirkning. Fra Midten af forrige Aarhundrede fulgte nu efter hinanden Undersøgelserne om Pentateuchens Sammensætning af Astruc, Ilgen, Vater og de Wette; snart beviste Justi, Eichhorn og Gesenius den sildigere Oprindelse af den anden Halvdeel af Jesaia; Corrodi, Bertholdt o. A. Uægheden af Daniel; og saaledes vare just Hovedskrifterne af det G. L. angrebne.

Dog, Spinozas Efterfølgere i den bibelske Critik indskrænkede sig ikke til det G. L. I den gamle Adskillelse mellem Homologumena og Antilegomena, samt i Luther's frie critiske Domme,

³²⁾ Tract. theol. polit. c. X. (p. 181).

³³⁾ Sammeft. c. VIII.

³⁴⁾ C. IX. og X.

³⁵⁾ Tract. th. p. c. X. (p. 178).

havde Semlers og andre Theologers Tvivl om Apokalypsens, Hebræerbrevets og nogle af de catholske Breves Ægthed, et Tilknætningspunct; og snart maatte det eiendommelige Forhold mellem de 3 første Evangelier indbyrdes og mellem dem og det fjerde, henlede Critiken ogsaa paa Evangelierne. Angaaende de 3 første Evangelier opstilledes efter hinanden den Eichhornske Hypothese om et Urevangelium, den Gieselerste om een fælleds mundtlig, den Schleiermacherste om flere skriftlige Kilder; og ved disse Antagelser samt deres forskjellige Blandinger og Modificationer blev deels Ægtheden, deels Troværdigheden af de synoptiske Evangelier mere eller mindre rystet, tilmed da man ogsaa fandt, at de ydre Vidnesbyrd for deres Ægthed vare intet mindre end tilfredsstillende, og at navnlig hvad det vigtigste af dem, Matthæi Evangelium, angaaer, kun en hebraisk, men ikke vor græske Text var bevidnet at være authentisk. Dog var det i disse Evangelier mere blot en udfyldig Forandring af det Factiske ved den til Grund liggende mundtlige Overlevering, som man begyndte at formode, men i det fjerde begyndte man endogsaa at finde Spor af en forsætlig Forvanskning, af et, under det antagne Navn af Apostlen Johannes udøvet fromt Bedragerie. Vel falder den første grundige Gjenneførelse af denne Affælle (ved Bretschneider) i en ugunstig Tid. Følelseshelligens nyligen begyndte Reaction mod Rationalismen i Forening med en mystisk Tidssociologisk filosofi havde gjort Johannes til den opstræbende Generation af Theologers Yndling, hvorledes kunde en Critik love sig en gunstig Optagelse, der satte hans ypperstepræstelige Ven under Matthæus's Bjergprædiken, og foretrak de 3 første Evangeliers Menneftes for det fjerde Evangeliums Gudsen? Jo ligegyldigere man af subjective Grunde var mod Synoptikerne, desto ivrigere klamrede man sig — isærdeles efter Schleiermachers Exempel — fast til det fjerde Evangelium. Johannes var ikke blot Dogmatikeren efter denne Retnings Hjerte, men han skulde ogsaa være den eneste paalidelige Historiker. Dog, ligesom overhovedet i de sidste Aar lidt efter lidt de Illusioner ere begyndte at svinde, ved hvilke Romantiken i de første Aartier i vort Aarhundrede havde omtaaget det historiske Blif for at bringe en For-

ning istand mellem det Nye og det Gamle: saaledes har man ogsaa igjen lært, at betragte det fjerde Evangelium med et ædru Blik, og vi ville neppe længe vente paa et Værk, der efter paalideligere Forudsætning end Probabilierne (der antog Synoptikerne for ægte) og ved Benyttelsen af den ældste Kirkehistorie, vil aabne det omhandlede Evangelium dets Plads. — Ogsaa af de paulinske Breve er der enkelte, især de saakaldte Pastoralbreve, hvis Ægthed er bleven betvivlet, dog have de vigtigste af dem hidtil holdt Stand, selv mod den strængeste Kritik, som den faste Kjerne af det N. T.'s Canon.

Erindrer man sig nu, at den h. Skrifts fides divina paa den nyere Supranaturalismes Standpunct blev begrundet ved dens fides humana: saa vil man kunne indsee, hvilke indgribende Følger disse Resultater af den historiske Kritik maatte have for Dogmatikens Grundlag. Den gamle Orthodorie kunde være ligegyldig mod Spørgsmaalet om de bibelske Bøgers menneskelige Forfattere, idet den alene støttede sin Tro paa deres guddommelige Ophav, der ligesaavel kunde indgive en Fjerntstaaende det, som han dog maatte indgive Dienvidnerne; men paa den nyere Theologies Standpunct var det ikke saa sikkert, at en sildigere Traditionssamlers kunde forkynnde Sandheden om Jesu Historie, som det var, at Matthæus kunde det; det var ikke saa vist, at en Alexandriner, der laante Apostlens Navn, vilde sige Sandheden, som det var, at Johannes vilde det. Endnu meget usikrere blev det G. T.'s Autoritet, da de af Critikeren beregnede Tidrum mellem Begivenhederne og Optegnelsen fordetmeste vare ulige større. Selv den supranaturalistiske Dogmatiker i den nyere Tid staaer derfor kun paa dennes Grundvold, som den Gødhedens Apotheke, som en Mand

— der sich zum weislichen Sprunge bereitet,

idet han ved Trivlene, der opkastede mod hver enkelt bibelsk Bog, træster sig til, at om man ogsaa opgiver denne ene, alle de øvrige dog blive tilbage, og idet han affjærer den farlige Cirkel i denne Trøst ved den precaire Forudsætning, at Critikens Angreb dog vistnok aldrig vil komme til dem alle.

Dog, som vi allerede ovenfor omtalte, ikke blot det, at den

hele Skrift skulde være Guds Ord, men ogsaa det, at den skulde være istand til ene at udfylde Guds Ords Plads, blev bestridt, og nu blev navnlig den perspicuitas og sufficientia angrebet.

J Aristoteles's Ethik, i Ciceros Beger om Pligterne, i Grostius's, Puffendorfs o. A. moralske Skrifter, er — siger Tindal²⁶⁾ — Væren om de menneskelige Pligter foredraget bestemt og udførlig, i Sammenhæng og tilberlig Orden: i d. h. Skrift derimod ere de samme Gjenstande fordetmeste udtrykte saa ubestemt, ofte billedlig og hyperbolisk, at Skriften vilde føre os i farlige Bildfarelser, hvis vi fortolkede den blot af den selv. Naar vi blive staaende ved Skriften som sin egen Fortolker, hvem siger os da — spørger den Samme, at Jesu Forskrift: modstaaer ikke det Onde, men naar En slaaer Dig paa den høire Kind, saa vend ogsaa den venstre til, og naar En vil tage din Kjortel, lad ham da ogsaa beholde Rappen (Mt. V, 39), ikke skal forstaaes efter Ordene, som Dvælerne have forstaaet dem? ja, hvorfra vide vi af Skriften, at Origenes havde Uret i at tage Mt. XIX, 12 i egentlig Betydning? Og hvad nu Forbuden over Armoden, Forbudet mod at sørge for den følgende Dag med Henviisning til de arbejdsløse Eliser, angaaer, er det vel Skriften, der ved paa andre Steder at indskrænke disse Udtryk, har forebygget, at de ikke endnu i vor Tid, ligesom saa hyppigt i Middelalderen, have styrtet Menneskeheden i de største Daarstaber²⁷⁾?

Dog just det, at ikke sjelden et Sted i Bibelen ikke blot indskrænker, men ogsaa ophæver og modsiger et andet, er efter Tindals Mening ogsaa en Grund for, at d. h. Skrift alene ikke kan afgive en tilstrækkelig sikker Autoritet i Troessager. Hiint Forhold finder ikke blot Sted mellem det G. og det N. T., hvor det træffer sig heldigt nok, at en Elias's umenneskelige Fanatisme badles af Jesus, og hvor man kun maatte ønske at finde en udtrykkelig Misbilligelse af alle de Skændselsgjerninger og Ufftyeligheder, der directe eller indirecte billiges i det G. T., f. Ex. Josuas og

²⁶⁾ The Christianity as old as the creation, chapt. XL (S. 578 f. i den Berthelmske Bibeloversætters tydske Bearbejdelse).

²⁷⁾ P. anf. St. S. 591 ff.

David's Grusomheder, Abrahams Lagne o. dsl., endvidere af Fortællinger som de, at Gud har befalet Moses og Israelliterne at lyve for Pharaos, at bestjæle Egypterne, at udrydde Sanaaniterne med Qvinder og Børn, at han har slaet Folket med Pest, fordi David havde begaaet en Synd o. s. v.³⁸⁾. Men ogsaa i det N. T. vil man finde det Samme; man behøver kun at erindre sig Prædestinationernes Strid med deres Modstandere, for at overbevise sig om, hvor modsigende Skriftstederne ere indbyrdes og hvor hyppig ogsaa de enkelte lyde tvetydigt. Deraf kommer det ogsaa, at der ikke er nogen Sect, ja ikke nogen Religionsmening i Christendommen, der ikke, den være saa latterlig som den være vil, kan anføre Skriftsteder paa Skriftsteder for sig³⁹⁾.

Men selv af de Steder, der for deres oprindelige Læsere kunne have været saa tydelige, som man kan snfte sig, er en stor Mængde ved Forskjelligheden i geographiske, nationale og lignende Forhold bleve særdeles vanskelige, om ikke usforstaaelige, for vor Tid. Hvem forstaaer Propheterne uden noie Kundskab til den orientalske Maade at udtrykke sig poetisk paa, uden tillige fra de historiske Bøger af det G. T., fra Josephus og andre Kilder at have en Masse af historiske, antiquariske o. dsl. Kundskaber i Beredskab? Ja, hvem forstaaer overhovedet det G. og N. T. uden et noiaagtigt Studium af det hebraiske og det hellenistiske græske Sprog? Men uden noiaagtig at forstaae d. h. Skrift kan Ingen grundigen overbevise sig om dens Gubdommelighed, og saaledes ere da Følgfolk i en Sag, af hvilken deres Frelse dog afhænger, uden egen Mening og afhængige af Oversætteren og

³⁸⁾ S. 452 ff.

³⁹⁾ Lindal, p. anf. St. S. 567 ff. Edelman, Glaubenskenntnis, S. 46. Paa de Skrifter, som dette ligesaa aabne som urolige Hoved, der levede i Midten af forrige Aarhundrede, har efterladt, er jeg bleven gjort opmærksom ved det lille Skrift af B. Elfer, Rector ved Gymnasiet i Clausthal: Erinnerung an J. Chr. Edelman, hvis Tendentis er, at sætte mig i Miscredit som Edelmanns redivivus. Jeg er den lille Bog takskyldig for det interessante Bekjendtskab, — ikke det med Hr. Rectoren, men det med min mere udfregne end kjendte foregivne Forgjænger.

Critikeren og deres — som man maa haabe — sprog- og historie, tyndige Geistlige; og saaledes er et Pavedemme, og det et værre end det catholske, fordi det er en Afhængighed af mange indbyrdes uenige Menneſter, vendt tilbage i den protestantiske Kirke⁴⁰⁾.

Da nu den bibelske Grund paa en saa betænkelig Maade rystedes, fælte man sig foranlediget til, at see sig om efter en anden fastere. I det Læſſing med den Sætning: Bibelen er ikke Religionen, forbandt den anden: Bogstaven er ikke Anden, — saa nægtede han vel ikke, at denne And virkeligen var indeholdt i visse Dele af Bibelen, men han nægtede, at den var bunden til denne. Denne And, den christelige Religion, var, efter Læſſing, før Bibelen var, før Evangelisterne og Apostlene havde skrevet. Der forleeb en rum Tid før den første af dem skrev, og en meget betydelig, før den hele Canon kom istand. Om derfor nok saa Meget afhænger af disse Skrifter, saa kan dog umulig Religionsens hele Sandhed beroe paa dem. Var der et Tidrum, i hvilket den allerede havde bemægtiget sig saa mange Sjæle, uden at dog eet Bogstav var optegnet om den af det, som er kommet til os, saa maa det ogsaa være muligt, at Alt, hvad Evangelisterne og Apostlene have skrevet, igjen kan gaae tabt, og den Religion, som de have lært, dog bestaae. Du har — saaledes tiltaler Læſſing Luther — befriet os fra Traditionens Nag, hvo befrier os fra Bogstavens endnu utaaleligere Nag⁴¹⁾?

Paa det Samme gif allerede Dværkernes mystiske Ytringer ud. Efter deres Mening er den h. Skrift fremgaaet af indre Åbenbaringer; men just heri er det udtalt, at den ikke er Kilden selv; men kun noget af Kilden Afledet; og da nu det, som skal være Princip og Regel, skal være det Høieste af det Oprindelige, saa kan den ikke være den øverste Erkendelseskilde og Rettesnor for den christelige Tro og det christelige Liv, men denne Værdighed kan kun tilkomme hiin indre Åbenbaring af Anden, fra

⁴⁰⁾ Lindal, S. 404 ff. 421 ff.: Herbert af Cherbury, de rel. Laici Appendix Q. 4 f.; Reimarus: Unmöglichkeit einer Offenb., p. anf. St. S. 125 f.

⁴¹⁾ Werke, VI, S. 275. 475. 524 ff.

hvilken Skriften stammer, og som Kristus har forjættet sin Menighed som en blivende Gave. Denne Aands Udsagn ville af sig selv stemme overeens med Skriftens; men disse tør ikke derfor gøres til Maalestok for hine⁴²⁾.

Eignende Anstuelser af Forholdet mellem det skrevne og det ufskrevne Gudsord finde vi hos Epinoza. Skriften, siger han, er paa mangfoldige Steder fuld af Huller, forvansket, forfalsket og

⁴²⁾ Barclaii Apol. Thes. III: A sanctis his revelationibus spiritus Dei (internis) processerunt scripturæ veritatis. — Nihilominus, quoniam solummodo sunt declaratio fontis et non ipse fons, ideo non existimandæ sunt principalis origo omnis veritatis et cognitionis, nec adæquata et primaria regula fidei et morum; licet, cum dent verum et fidele testimonium primæ originis, sint et possint existimari regula secundaria, subordinata spiritui, a quo quam habent excellentiam et certitudinem derivant. Thes. II: Porro divinæ revelationes internæ — externo scripturarum testimonio — ut nec contradicunt, ita nec contradicere possunt. Non tamen inde sequitur, quod hæ revelationes divinæ ad externum scripturarum testimonium — tanquam ad nobiliorem aut certiorum normam et amussim, examinari debeant. Nam divina revelatio interna est quiddam per se evidens et clarum etc. Mæst beslægtet hermed ere Jacob Böhme's Yttringer. 3 Myster. magn. 28, 54 siger han: Det kan Babel i Rein ikke lide, at man lærer, at Kristus selv maa være Læreren i den menneskelige Aand; de beraabe sig paa det nedskrevne apostoliske Ord og sige, naar de lære dette, bliver Guds Aand udgydt. — 52: Men Christi Aand i hans Børn er ikke bunden til nogen bestemt Form, saa at den ikke skulde turde tale mere end hvad der staaer i det apostoliske Bogsstav; ligesom Aanden i Apostlene var fri og ligesom de ikke alle talede de selsamme Ord, men af een Aand og af eet Princip talede hvad Aanden gav hver af dem at tale, saaledes taler ogsaa endnu Christi Aand af hans Børn, den behøver ingen forveien sammensatte Formler af Bogsstavordet: den erindrer nok selv Menneskets Aand om det, der indeholdes i Bogsstavet; thi Kristus siger: den h. Aand skal tage af Mit og fertynde Eder det. 63: Kristus er alene Guds Ord, som ved hans Børn og Lemmer forkynder Veien til Sandheden, Bogsstavordet er kun en Beviser og en Aabenbaring om Kristus — at vi her skulle øse og gribe vor Tro, og med vor Begjærighed gaar ind i det levende Ord, og selv i det sødes til Livet.

sig selv udtig; af Jædernes [og de Christnes] hellige Skrifter besjode vi kun Brudstykker. Af denne Paastand tage Bogstavens Tilbedere i høi Grad Forargelse. Men de skulle dog betænke, at det, som er sagt om Skriften, derfor ikke tillige gjælder om Guds Ord: medens den første lemlæstedes og forfalskedes, har det sidste ingen Ulempe lidt. Guds sande Ord er nemlig det almindelige Indhold af Skriften, Skriftens Aand, det dobbelte Bud, at elske Gud og sin Næste, og de nødvendige religiøse og moralske Sandheder, som følge deraf. Dette kan ikke være forfalsket eller nedskrevet urigtigen af en tilfældig Pen; thi det danner i den Grad Grundlaget for og Substantien af den hele Skrift, at denne uden det slet ikke mere vilde være den samme Bog. Og det kunde saalidt lide under Skriftens mangfoldige Skjæbner, at endnu mange flere Bøger end de, der ere gaaede tilgrunde, kunde gaae tilgrunde, uden at vi derfor vilde være uden Guds Ord. Ja, det er overhovedet uafhængigt af al Skrift, det har været før den og staaer over den. Thi Rabbinerne [og Kirkesædrene], der bestemte Canon, optog nogle Bøger og forfalskede andre, maatte allerede dertil bruge Ideen om Guds Ord som Maalestof, og altsaa bære den i sig uafhængig af Skriften. Guds sande Ord er ikke Noget, som er skrevet med Blæk i en Bog, men er Guds Haandskrift i det menneskelige Gemyt, som han har forseglet med Gudsiden, som sit Villede. Den der bærer denne ufordunklet i sig, han bør ophøre at tilbede det ydre Bogstav, og at være saa særdeles bekymret for at hævde det i uskabt Stand ⁴³⁾.

⁴³⁾ Tract. theol. polit. c. XII, p. 188—191; p. 188: Qui biblia, utut sunt, tanquam epistolam Dei e coelo hominibus missam considerant, clamabunt sine dubio, me peccatum in sp. s. commisisse, qui scilicet Dei verbum mendosum, truncatum, adulteratum et sibi non constans statuerim, nosque ejus non nisi fragmenta habere, et denique syngraphum pacti Dei, quod cum Judæis pepigit, periisse. Verum non dubito, si rem ipsam perpendere velint, quin statim clamare desinent. Nam tam ipsa ratio, quam prophetarum et apostolorum sententiæ, aperte clamant, Dei æternum verbum et pactum veramque religionem hominum cordibus, i. e. humanæ menti, inscriptam esse, eamque veram esse Dei syngraphum, quod ipse

Hvorfor skulde ogsaa Gud, — spørger Edelmann — der, efter hvad Bibelen fortæller, i tidligere Tider omgittes saa fortrolig med Menneskene, nu have trukket sig saaledes tilbage, at Vøgger, Skrevne i fremmede Sprog, og fortolkede af uenige Fortolkere, skulde være det eneste Forbindelsesmiddel mellem ham og den største Deel af Menneskeheden? Nei, hans Ord kan ikke være et, som blot een Gang er talt til eet Folk, og nu kun er tilstæde i Skrifter, og for de fleste Nationer kun er forstaaeligt i Oversættelse; men det maa være et Ord, der evig, nu saavel som forhen, taler og fornemmes af det ene Menneske saavel som af det andet, uden at Nation og Sprog gjer Forskjel; og det er det Ord, som Gud taler til alle Mennesker i Enhvers Samvittighed og i Etabelsens Værker ⁴⁴).

Paa Grund af lignende Overveielser have de betydeligste Dogmatikere i vor Tid opgivet den protestantiske Grundsetning, at d. h. Skrift skulde være det højeste Erkjendelsesprincip for den christelige Troeslære. Det væsentligste Ord: Religionen er ikke sand, fordi Evangelisterne og Apostlerne lærte den, men disse lærte den, fordi den er sand ⁴⁵), gjenfinde vi baade hos Daub ⁴⁶), Schleiermacher ⁴⁷), og Marheineke ⁴⁸). I Modsætning til den nyere Supranaturalisme og Rationalisme iler Daub bort fra Spørgsmaalet om et Skrifts eller en Læres menneskelige Ophav til Spørgsmaalet om deres guddommelige Oprindelse ⁴⁹); men ved

• suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suæ divinitatis, con-
signavit. 188: si secundum illud Apostoli in 2 Cor. III, 3. Dei epis-
tolam in se habent, non atramento, sed Dei spiritu, neque in ta-
bulis lapideis, sed in tabulis carnis cordis scriptam, desinant literam
adorare et de eadem adeo esse solliciti.

⁴⁴) Edelmann, Glaubensbel. S. 46 f.

⁴⁵) Werke, VI, S. 541. Saaledes og allerebe Lindal, Christianity etc. c. XIV, S. 649.

⁴⁶) Theologumena, p. 357; Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik, S. 70 f. Jfr. mine Charakteristiken und Kritiken, S. 71. 158.

⁴⁷) Glaubenslehre II, § 123, S. 356.

⁴⁸) Grundlehren der chr. Dogmatik. §§. 98. 102. 112. 117 f.

⁴⁹) Jfr. f. Er. Theolog. p. 435.

denne forklarer han ikke, som de gamle Dogmatikere, igjen et historisk Datum, den guddommelige Indgivelse, men kun Sandheden af dem. Efter Schleiermacher fremgaaer den Christnes Tro med alle dens enkelte Artikler af den indre Erfaring, som han gjør i den levende Forbindelse med den christelige Kirke, og han behever blot at sammenholde disse Erfaringer med Skriften for at forsikre sig om, at de kunne ansees for et reent Product af den christelige Aand, hvis oprindeligste Ytringer hine Skrifter ere ⁵⁰⁾. Paa det Samme kommer det ud, naar Marheineke skjælnet mellem Princip og Norm, og kun sætter den h. Skrift som Norm for den christelige Religionserkjendelse, men derimod Fornuften, eller den guddommelige Aand i Enhed med den menneskelige, som dens Princip ⁵¹⁾.

§ 16.

Dødsning af den orthodoxe Lære om Spaadommene som Beviser for Aabenbaringen.

Af Justins Samtale med Tryphon og af Origenes's Bøger mod Selsus vide vi, at det Beviis, som de Christne hentede fra det G. T.'s Spaadomme, ikke blot angrebes af Hedningene, der ikke deelte den forudsatte Ansættelse af det G. T.'s Bøger, men ogsaa hos Jøderne fandt Modsigelse, fordi de Christne efter disses Mening gave Prophetterne en Fortolkning, som var imod deres oprindelige Betydning ¹⁾. De Christnes fornemste messianske Beviissteder bleve af jødiske Fortolkere refererede til afdøde historiske Personer, saaledes Jes. VII, 14 til Hiskias ²⁾, andre til Serubabel o. s. v., og om end andre jødiske Lærere gave dem en messiansk Udtydning, saa fandt de en saadan Messias deri, som de umulig

⁵⁰⁾ II, S. 361.

⁵¹⁾ §§. 102. 112. 117.

¹⁾ Orig. c. Cels. I, 50. II, 28.

²⁾ Dial. c. Tryph. 43.

kunde gienkende i Jesus, Medens nu mange kristelige Hæretikere tilgævede sig denne sidste Anskuelse paa den Maade, at de, omvendt, for denne Incongruentses Skyld forcastede det G. T.'s Prophet³⁾: sandt ogsaa hiin historiske Fortolkning af de Steder af det G. T., der skulde være messianiske, Indgang hos nogle kristelige Lærere af den antiocheniske Skole⁴⁾.

Den orthodoxe Kirke afstyrede denne Fortolkningsmaade som en jødisk, og var overbevist om, at d. h. Land i det N. T. var den ufeilbare Fortolker af sine Udsagn i det G. T., og at altsaa alle de Vanskeligheder, der vare ved at eftervise den nytestamentlige Fortolkning som Localbetydningen af de gammeltestamentlige Steder, kun kunde være tilsyneladende. Saa forunderligt derfor det Spring maatte synes, som Jesajas (VII, 14) efter Matthæi Udtydning (I, 22 f.) havde maattet gjøre, idet han havde sat den Messias, der 800 Aar efter skulde fødes af en Jomfru, som et Tegn for Kong Achaz paa, at Landet i saa Aar skulde befries for Fjenden; saa blev man dog ved denne Fortolkning og søgte at reparere Prophetens Lantegang saa godt det lod sig gjøre⁵⁾.

³⁾ See forrige S, Anm. 2.

⁴⁾ Eusebius af Cæsa, Diodor af Tarsus og Theodor af Mopsuestia forecastede man en lav bogstavelig historisk Fortolkning af den h. Skrift, og om den sidste siges, der navnlig: *Inscriptiones hymnorum et psalmorum et canticorum penitus rejectit, et omnes psalmos judaice ad Zorobabelem et Ezechiam retulit, tribus tantum ad Dominum rejectis*. Leont. hos Gieseler, K. G. I, S. 368.

⁵⁾ Selv Calvin er istand til at skrive (Instit. II, 7, 3): *Quum videret (Jesajas) ab incredulo rege Achaz repudiari quod de solvenda obsidione Hierosolymæ et præsentis salute testatus fuerat, quasi ex abrupto transit ad Messiam: Ecce virgo concipiet et pariet filium, oblique significans, quamvis rex et populus sine pravitate rejicerent oblatam sibi promissionem — non fore tamen irritum foedus, quin suo tempore veniret redemptor*. Det Samme er videre udført i Comm. in Harmon. Evangg. til dette Sted af Matthæus. En trungen Beviisførelse for, at Spaadommen ogsaa var passende, naar dette var dens Betydning, findes i Sørenhus. *Σπλ. παραλλ.* p. 150 ff.

Dette var imidlertid endnu ikke af de vanskeligste Tilfælde. Men kom man f. Ex. til Mt. II, 15, og slog det Sted, der her udtrykkes som en Spaadom om Jesu Tilbagevendelse fra Flugten til Egypten, efter hos Hosea (XI, 1): saa lød her hele Sammenhængen om det jødiske Folks tidligste Sljæbner; i første Hensigt af Verset hed det: da Israel var ung, havde jeg ham kjær; det andet fortsætter: og fra Egypten kaldte jeg min Søn: — der hørte da virkelig ikke lidet Rod til at sige, at Propheten i den første Sætning havde talt om Folkets Urhistorie, i den anden om Christi Barndomshistorie. Altsaa har Evangelisten fortolket dette Sted af Propheten urigtigt? Dette paastode Jøderne^{*)}; men skulde man lade disse Dødsjænder af Frelseren have Ret? Det vilde man ikke; — godt, saa maatte man fristværligt fortolke Stedet i Propheten saaledes som Evangelisten havde udtrykt det! De fletteste Gregeter blandt de Orthodore kunde lettest bringe dette over deres Hjerte; de bedre grebe efter den mildere Udvej, som var beredt i den allegoriske Fortolkning. Ligesom Philo i Patriarchernes Personer og Historie havde seet Billeder paa visse Former og Trin af det religiøs-sædelige Liv, uden dermed at ville nægte sine Personers og Begivenheders historiske Realitet, saaledes havde ogsaa Paulus, for hvem dog vistnok saavel Abraham og hans Familie som det israelitiske Folks Tog gjennem Ørtenen vare historiske Virkeligheder, i begge seet Forbilleder (τύποι) paa Forhold i sin Tid (1 Cor. X, Gal. IV, 24). Til saadanne Forbilleder sgrandrede man nu de Steder i det G. T., som det N. T. beraabte sig paa, naar det kaldt altfor vanskeligt at opfatte dem som Spaadomme. Saaledes giver Calvin, der havde trodsset alle Vanskelighederne ved at referere den jesaianiske Propheti om Jomfruen, der skulde blive svanger, umiddelbart til Kristus, ved Stedet om den fra Egypten kaldte Sidsøn, ligesaa lidet sit Bifald til de Fortolkere, der paastaat at Propheten selv med disse Ord oprindeligen har meent Kristus, som til dem, der for dette Steds Skyld bestyldte Evangelisten for en Fordreielse af

*) Jfr. hvad Eurenhusius fortæller i Fortalen til det anførte Værk.

Stedet hos Propheten; men han mener, at det oprindelige gaaer paa det jødiske Folk, den gamle Pagts Kirke, men at det Samme, der i gamle Tider er steet med Legemet, siden skal gjentage sig med dets Hoved, Christus ⁷⁾. Ligeledes skulde David ved Udsagnet i Ps. XXII, 19 figurligen have beskrevet sin egen Trængsel, men som Prophet have brugt Ord dertil, som engang i egentlig Betydning skulde gaae i Opfyldelse paa Christus, hvis Forbillede han var ⁸⁾.

Denne Methode, at udjævne Uovereensstemmelsen mellem det N. T.'s Fortolkning af Steder af det G. T. og deres Localbetydning, ved at antage en dobbelt Betydning, blev endnu mere omfattende udbannet af Socinianerne og Arminianerne. Alle Banffeligheder hævedes, mener Faustus Socinus, naar man antager, at mange af de i det N. T. anførte Steder af det G. T. oprindelige havde mere end een Betydning. D. h. Mand har nemlig ofte i een Forudsigelse villet inde Slutte mere end Et, og skjult det Fjernere, til hvilket den egentlige sigtede, under hiint Nærmere, indtil dette Indtræffen kunde forklare Spaadommen; og paa en særegen Maade vise Guds Finger ⁹⁾. Paa denne Maade fortol-

⁷⁾ Comm. in harmon. Evang. til Mt. II, 15: Quia Matthæus completum dicit vaticinium, putarunt multi, non aliud prophetam voluisse, quam quod exprimitur. — Proinde sit hoc nobis extra controversiam, locum non debere ad Christum restringi. Neque tamen a Matthæo torquetur, sed scite adaptatur ad præsentem causam. — Tunc ex Ægypto prodiit ecclesia in suo capite, sicuti totum inde corpus ante eductum fuerat. — Matthæus ergo, non esse novum vel insolens, admonet, quod Deus filium inde sibi vocet, ac potius hoc ad fidei nostræ confirmationem valere, quod, sicuti olim, ita nunc de integro nascatur ex Ægypto Dei ecclesia.

⁸⁾ Paa anf. St. til Mt. XXVII, 35: Quod Matthæus dicit, ita impletum fuisse vaticinium Davidis: Diviserunt etc., sic accipere convenit, literaliter (ut loquuntur) et reipsa in Christo fuisse exhibitum, quod David sibi factum metaphorice et sub figura conquestus est. Quum autem umbra et imago fuerit Christi, quod passurus erat Christus, spiritu prophetico prædixit. Jfr. Comm. til Joh. XIX, 23.

⁹⁾ Faust: Socin: Lect. sacræ, Bibl. Fr. Pol. I, p. 291.

bede Socinianerne og Arminianerne nu ikke blot, som Calvin og A., Mt. II, 15. 17 f. Joh. XIII, 18. Mt. XXVII, 35 og lignende Steder; men ogsaa Mt. I, 22 f. Jes. VII, 14, hvor endnu Calvin havde paatrængt Propheten Evangelistens Udtydning som hans oprindelige Mening, blev senderlemmet i 2 Betydninger. Grotius mener, at man ikke bortgiver Noget af Sandheden, naar man ved dette Sted afstiller en nærmere Betydning fra en fjernere, og det saaledes, at Spaadommen paa Jesaias Lider gik i Opfyldelse i indskrænket og lavere Betydning, men paa Kristus Lid skulde gjere det paa en høiere Maade. Nærmest forjættede Jesaias Kong Achas Landets om saa Nar forestaaende Befrielse fra dets Fjender; men naar alle det jødiske Folks legemlige Befrielser vare Forbilleder paa den aandelige Befrielse, som Gud vilde tilveiebringe ved Kristus: saa affeilede denne sig ganske særdeles i hiin mærkværdige Redning paa Achas's Lider¹⁰).

Gentligen er denne Fortolkningsmaade ikke saameget en Forvandling af Spaadommene til Forbilleder, som en Sammensblanding af begge Begreber. Forbilledet er et Billede af en Person eller Begivenhed, der forud er givet i en lignende, i det er ingen anden Spaadom end den factiske, hvilken, om man saa vil, den tidligere Begivenhed indholder: Spaadommen derimod er Forudforhåndelsen af en sildigere Begivenhed ved en tidligere Tale; her er altsaa ikke 2 Facta: hiin Fortolkningsmaade forener begge. Derimod er der nu i det N. T. ikke noget Spor til en saadan Forening, men hvor Paulus paa de anførte Steder, taler om Typer, der kommer ingen Forudforhåndelse med i Epillet, og hvor Talen er om opfyldte Spaadomme, der bliver ingensteds en dobbelt Opfyldelse antydet; tværtimod fremtræder det, som har tilbraget sig med Kristus, som den første og eneste Gjenstand for Forudsigelsen.

Dog, lad ogsaa denne Fortolkningsmaade være mulig, om

¹⁰) Hugo Grotius til dette Sted af Mt. Opp. theol. II, p. 12 f. Jfr. Faust. Socin. paa anf. St. p. 293 ff.; Episcop. notæ in Matth. opp. II, I. p. 8.

ikke tilladelig, ved alle de Steder, hvor den nytestamentlige Forsfatter ikke udtrykkeligen har paastaet, at hans Udtydning af Stederne af det G. T. er deres oprindelige og eneste Betydning; lader den sig da ogsaa anvende paa de Steder, hvor Skribenten udtrykkeligen benægter, at de referere sig til en anden Person end Messias? Saadanne Tilfælde synes f. Ex. at forekomme i Ap. Gj. II, 25, Gal. III, 16. I det første Sted beviser Petrus Sandheden af Christi Opstandelse deraf, at David skal have sagt, sigtende til ham (*sic ait*): Du vil ikke lade min Sjæl blive i Underverdenen og ei hengive den Hellige til Forraadnelsen (Ps. XVI, 10). Disse Ord kunne nemlig — bemærker Petrus — ikke gaae paa David selv, der jo beviistligen er død og ligger i Graven, men de maae være en Spaadom om den messianske Efterkommer, der var forjættet David, og som Jesus umiskjendeligen viste sig at være derved, at denne Spaadom gik i Opfyldelse paa ham. — Men nu behøver man blot rigtigheden at opfatte Davids Ord, nemlig at indskrænke dem til den nærværende Fare, i hvilken Gud ikke vil lade ham omkomme, for at forjage enhver Tanke om, at hitint Udsagn refererer sig til en Tredie. Kun en Præssen af Ordene, som om David vilde nægte det om sig for alle Tider, som han kun i det nærværende Tilfælde betvivler, har bragt Apostlen Petrus eller Forsfatteren til Apostlenes Gjerninger paa denne messianske Udtydning af Stedet i Psalmen. Naar man ikke vilde anerkjende dette, og dog ikke kunde skjule for sig, at Ordene oprindelige refererede sig til David: saa var ingen anden Udvei, end med Calvin ved et Magtsprog at erklære, at de udtrykke mere end en sædvanlig Livsredning, nemlig det Haab, at undgaae Forraadnelsen ved engang at opstaae. Dette Haab skulde David nu kun have kunnet nære idet han var sig bevidst at være et Lem af Jesu Legeme; men i Haabet om et af Christi Lemmers Opstandelse er nu indholdt Haabet om Hovedets Opstandelse, fra hvilket Gjenoplivelsen maatte tage sin Begyndelse ¹¹⁾. Eller man sagde med Faustus Socinus og Grotius, at

¹¹⁾ Comm. in Act. II, 25: Videtur in speciem leve esse argumentum. Promptum enim esset, excipere, non urgendum esse verbum, quum nihil aliud voluerit David, quam se ab interitu exi-

Apostlen ikke meente¹²⁾, at Ordene i Ingenfømhelst Betydning skulde kunne finde deres Anvendelse paa David, men kun, at de ikke fandt den i saa egentlig og udmærket Forstand, idet hos David, Christi Forbillede, Trækkene af Messias's Billede og Skjæbne endnu ikke findes saa tydelig udprægede som hos Kristus selv¹³⁾.

Dette er endnu i vore Dage de mystiske Theologers Fremgangsmaade¹⁴⁾, men paa deres Standpunct er der egentlig slet ingen Hold mere ved den. Medens nemlig den consequent-orthodore Fortolkning-henlagde den Betydning, som angives i det N. T., i den gammeltestamentlige Forfatters Sind, som hans egentlige af Gud ham indgivne Mening, saa tildeelte den-mis-
dere Theorie det menneskelige Ophav til d. h. Skrift Hensynet til den nærmere, det guddommelige Hensynet til den fjernere Tildragelse. Men hvem vil vor Tids mystiske Theologie tildele denne heiere Betydning, da den ikke længere fastholder Forudsætningen af en verbal Inspiration? Og uden denne er det blot et Tilfælde, ingen guddommelig Virkning, at David til Betegnelsen af sine Sjenvordigheder og Forsølgelser har brugt Udtrykkene: spise Salte, drukke Gdbite, faste Lod om Klæder o.s.v.

Da saaledes paa det moderne Standpunct Bevidstheden om den inspirerende Gud, som Stedet for den dybere Mening af Skriften, falder bort, saa have sindigere Theologer, der styre Ertre-

mere. — Respondeo breviter, majus hic quiddam exprimi, quam communem piorum redemptionem. — Ita sensus est, non passurum Deum, ut in sepulcro putrescat ille, de quo Psalmus loquitur. Cum autem ab hac necessitate non immunis fuerat David, sequitur, vaticinium non solide nec perfecte fuisse in eo impletum. Quare, si a Christo separaretur David, minime in eum competet, quod hic dicitur, servandum eum esse a sepulcro. Quum ergo gloriatur, se expertem sepulcri fore, quod ad putredinem attinet, procul dubio se in Christi corpore constituit, in quo mors devicta est etc. Quodsi David non alia sibi ratione exemptionem a sepulcro promittit, nisi quatenus est Christi membrum, hinc apparet, a Christo tanquam a capite faciendum esse exordium.

¹²⁾ Faust. Socin. Bibl. Fr. Pol. 1. p. 292; H. Grotius, opp. theol. II, p. 584.

¹³⁾ Olshausen, bibl. Commentar, 1, S. 58 f.

merne, søgt at næres med een Bevidsthed, de gammeltestamentlige Forfatteres menneskelige, og i den, ved Eiden af den ligefremme, kun tillige at paavise et Skjær af den fjernere, høiere Betydning af deres Udsagn. Ligesom allerede Socinianer og Arminianer søgte at bevise Nødvendigheden af at antage en dobbelt Betydning af saadanne Steder i det G. T., ved at paavise saadanne Bestanddele i dem, som ikke vilde passe paa det Subject, til hvilke de nærmest referere sig (saaledes kan efter F. Socinus's Mening den i Ps. 2 forjættede Besiddelse af Jordens Grændser og den i Ps. 16 forbrede Befrielse fra Forraadnelsen ikke passe paa David): saaledes skal nu f. Ex. Forfatteren til Ps. 2 ved sin Sang kun have havt den nyligen paa Thronen opheiede israelitiske Konge og hans Forhold til oprørske Folketslag for Dine, men i sin Kjærlighed og Begeistring skal han have knyttet Ønsker og Forhaabninger til denne jordiske Regents Person, der først fandt deres fulde og dybeste Opfyldelse i Kristus¹⁴⁾. Men Skildringen i Psalmen indeholder ogsaa flere Træk og Prædikater, der staae i den mest skjærende Modsetning til Christi Væsen og Aand: Jernscepteret, Sønderknusningen af Folkene, den guddommelige Forbitrelse, til hvis Guldbyrdselse Sennen skal være bestemt; hvorved ogsaa det forjættede almindelige Herredømme o. s. v., bliver bestemt paa en saadan Maade, at den allerede tynde Traad, ved hvilken man vilde vedligeholde Forbindelse med det gamle Begreb om Spaadommene, fuldkommen brister.

I Begyndelsen af forrige Aarhundrede blev en skotsk Theolog, der indsaar, at det G. T.'s Spaadomme vilde blive en meget tvetydig Støtte for Christendommen, naar man kun ved Antagelsen af en allegorisk Dobbeltbetydning kunde bevæge dem til at referere sig til Kristus, herved bragt paa den forsvundne Udvæi, at paastaae, at de Steder af det G. T., der i det N. T. anføres som opfyldte Spaadomme, i det G. T.'s ægte og oprindelige Text virkelig og efter Ordene refererede sig til Kristus, men at Jøderne, i andet Nath. efter Chr., ved Omstillinger og andre Forfalskninger, havde givet hine Spaadomme en Stilling

¹⁴⁾ Bleek, i theol. Studien und Kritiken, 1835, S. 450.

og en Betydning, i hvilken det ikke mere var at kjende, at de oprindelige refererede sig til Christus¹⁵⁾. At gjendrive denne Hypothese var en let Sag for den bekendte Deist Collins; men idet han nu søgte at paavise, at de allegoriske udlagte Spaadomme af det G. T. vare den christelige Religions Fundament, og at denne Sæd og saldt med dem¹⁶⁾, var det kun spotviis, at han kaldte den allegoriske Udtydning las hine Steder i det G. T. guddommelig — fordi den menneskelige Forstand af sig selv ikke vilde have saldet paa Eligt¹⁷⁾.

Mod saadanne Angreb maatte man være betænkt paa nye Udveie. Allerede hos Socinianerne og Arminianerne er Antagelsen af en dobbelt Betydning i Spaadommene kun den ene Regel af dem, man gav for at undgaae de Vansteligheder, der laae i den Anvendelse, som det N. T. havde gjort af Stederne af det gamle; den anden Regel, af hvilken man ligesaa hyppig gjorde Brug, er den Bemærkning, at Udtrykket: for at det skulde blive opfyldt, ofte ikke betegner Andet end en Lighed, der finder Sted mellem to Begivenheder, eller en Anvendelse, som lader sig gjøre af et Sted af det G. T. paa en nytestamentlig

¹⁵⁾ Whiston, essay towards restoring the true text of the old Testament.

¹⁶⁾ Collins, a discourse of the grounds and reasons of the Christian religion — hvis første Hæfte indeholder some considerations on the quotations made from the old in the new Testament, and particularly on the prophecies cited from the former and said to be fulfilled in the latter. Der bliver under Nr. V (p. 26) vist: that the chief proofs of Christianity from the old T. are urged by the apostles in the new T.; VI (sammeft. og de ff. S.) that, if those proofs are valid, Christianity is invincibly established on its true foundation; VII (p. 31 ff.), that, if those proofs are invalid, then is Christianity false; VIII (p. 39 ff.) that those proofs are typical or allegorical proofs.

¹⁷⁾ Det bekendte Argument Gal. IV, 21 ff. kalder Collins (p. 11) most divine; in fine, spørger han (p. 93), is there the least ground from the literal sense in Genesis, to suppose, Abrahams two sons, Isaac and Ismael, signified the two covenants? — And can such a secret spiritual, meaning of so plain a piece of history, have any other foundation, than divine discernment?

Tilbragelse ¹⁰⁾. I Striden mod de engelske Deister fremhævede saaledes de derværende Apologeter, f. Gr. de tvende Chandler's med stort Eftertryk dette, at Apostlene ikke anføre Steder af det G. T. som Beviser, men som Oplysninger, ja at de undertiden kun læmpe dem efter de stedfindende Omstændigheder for at beskrive Ting, der tildroge sig paa deres Tid, med Udtryk af de gamle Propheter. Medens imidlertid disse engelske Theologer i de fleste Tilfælde fastholdt en udtryffelig eller idetmindste en typisk Prophetie, saa anvendte de tydske Rationalister den anden Regel i videste Udstrækning. Efter min Overbeviisning, siger f. Gr. Gærmann, indeholder det G. T. ingen egentlige Spaadomme om vor Forløser Jesus Christus, ingen Beskrivelser, der egentlig referere sig til ham, af hans Person, hans Bestemmelse, hans Liv, Lidelse og Død, hans Opstandelse og Ophelelse, og af de Velgjerninger, han har beviist Menneſſeheden. Alle Beskrivelser af Messias og de messianske Tider, som Propheterne have udfattet; ere Beskrivelser af en jordist Konge af Davids Familie og et jordist Rige ¹¹⁾. Men har man ikke herved tilføjet, at Jesus og Apostlene have udtrykt Stederne af det G. T., som de anførte for sig, imod deres oprindelige Betydning, altsaa falsk? Ingenlunde — mener Gærmann — vi kunne trostigen svare, at i det N. T. intet Sted af det gamle bliver fors

¹⁰⁾ Faust. Socin. Lect. theol. Bibl. Fr. P. I, p. 291: Non omnia testimonia, quæ ex V. T. citantur in scriptis N. T., quamvis aliter prima fronte videri possit, in cum finem afferuntur, ut probetur, id ipsum esse verum, quod affirmatur, et præsertim id fuisse certo prædictum; sed sæpius citantur loca ad ostendendam rerum similitudinem, et ita accommodantur ad propositum illius scriptoris, et quodammodo conferuntur cum eo, quod ille affirmat. Episcop. p. anf. St. p. 8: Den Phrasē; τὸ το δε ὅλον γέγονεν o. f. v. kan 1) opfattes saaledes, at non contineat proprie prædictionis alicujus antea factæ impletionem, sed tantum declarationem vel indicationem eventus alicujus, qui luculentius et perfectius apparuit in eo opere, quod impleri dicitur, quam in eo, quod antea evenerat.

¹¹⁾ Gærmann, theol. Beiträge, I, 1, S. 7 f.

tolket anderledes, end vi selv maae forklare det efter Ordene og Sammenhængen, idet nemlig den nytestamentlige Forfatter i alle de Tilfælde, i hvilke det anførte Sted af det G. T. ikke i dets egentlige Betydning passer til det, for hvilket det anføres, heller ikke har anført det som en egentlig Spaadom, men blot anvendt det paa det indtræffende Tilfælde paa samme frie Maade, som vi endnu kunne anvende Udsagn af d. h. Skrift paa Personer eller Begivenheder, uden i mindste Maade at tænke, at disse Steder i Bibelen oprindeligen have havt Hensyn til det, i Anledning af hvilket vi nu anvende dem²⁰).

Men Evangelisterne anføre dog sædvanligen Stederne af det G. T. med den Formel: Dette skete, forat (blev foranstaltet af Gud i den Hensigt, at) Prophetens Udsagn kunde gaae i Opfyldelse. Som bekendt vidste Rationalisterne at fresse sig ved at antage et *ἰνα ἐπαυξήσθω*. Men naar Kristus forudforkyndte Apøstlene sin Videlse og Død som en Begivenhed, der maatte stee overensstemmende med det G. T.'s Spaadomme (Luc. XVIII, 31 f.), naar den Opstandne skjælder dem for Daarer og lade Hjertet, fordi de ikke have troet paa det, som Propheterne have skrevet om ham, at han nemlig gjennem Videlser skulde gaae ind til Herlighed (Luc. XXIV, 25 f.), naar han oplod Skriftens Mening for dem, og viste dem, hvorefter isølge denne Messias maatte døe og paa den tredje Dag opstaae (B. 45): er det saa blot en opbyggelig Tillæmpning af de gammeltestamentlige Steder til noget Givet, eller bliver det ikke just forlangt af Disciple (ligemeget, om det virkelig er af Jesus selv, eller af de sildigere kristelige Fortællere), at de skulde have dannet deres Forestillinger om Fremtiden efter hine Antydninger i det G. T.? Kun den voldsomste Fortolkning vil kunne benægte, at det N.

²⁰) Samme, p. anf. St. G. 12: Naar jeg siger: David, din fromme Lovsyrger af Gud og hans Belgierninger, opmuntrer Eder, mine Tilhørere, til at love og prise Gud, naar han i ottende Psalme tilraaber Eder: Hvad er Menneket o. s. v., — saa vil dog Ingen tænke paa, at jeg har Andet til Hensigt end en opbyggelig Anvendelse.

I's Forfattere paa disse Steder have antaget, at der i det G. T. findes virkelige Spaadomme om Christus²¹⁾. Men der er desuden heller ikke, maaskee med Undtagelse af nogle faa Steder (f. Gr. Mt. XV, 9. Jac. II, 23), nogen Grund til at tage Henviisningerne til de gammeltestamentlige Spaadomme, der ere gaaede i Opsyldelse, i anden end i egentlig Betydning, og det gjælder navnlig om de Steder hos Evangelisterne, om hvilke her Spørgsmaalet egentlig er. Deres Skrifter's hele Deconomie beroer jo paa, at bevise Jesus som Messias ved at paavise de messianske Kjendemerker som ere indtrufne paa ham, og derfor kunne deres Citationer af det G. T. umuligen blot være intetliggende, haltende Anvendelser, men de ere spændte Toug, som drage Messias's Sag fremad, heist væsentlige Klamre, der skulle sammenholde Nationalforventningen og den Opsyldelse, den har fundet i Jesus.

Om ogsaa derfor Rationalisten har Ret til at rose sig af, at have forklaret det G. T's Spaadomme af dem selv uden Hensyn paa det N. T., saa maa han, for at være fuldkommen, ligeledes fortolke det N. T's Citationer af dem selv uden Hensyn paa sine egne Indsigter. Naar den orthodoxe Slutning: Dette have de nytestamentlige Mænd fundet i et Sted af det G. T., selgeligen maa det ogsaa ligge deri — var en falsk Slutning, saa er den rationalistiske: Dette kan jeg ikke finde i et Sted af det G. T., selgeligen kan Jesus og Apostlene heller ikke have søgt det deri — ikke bedre. Lader os derfor tilstaae, at de nytestamentlige Mænd i deres Tid's Maner have fortolket mange Steder af det G. T. falsk, og lader os ikke søge at skjule denne Tilstaaelse ved at foregive, at hiin Fortolkning grunder sig paa et dybere Blik i det G. T's Udsagns væsentlige Grundtanker²²⁾; thi det er siensynligt, at de fleste og vigtigste af hine Udtrykninger stride mod denne Antagelse, og at den kun lader sig støtte ved Kunstlerier. Tværtimod, istedetfor at holde sig til Manden i det G. T. og dets indre Stræben henimod det nye, søge navnlig Evangelisterne i det G. T. deres Messias's Signalement,

²¹⁾ En saadan giver Edermann, p. anf. St. S. 179 ff.

²²⁾ Bleek, p. anf. St. S. 453.

og da et saadant ikke findes, saa stræbe de en Madsse af enkelte Eteder sammen uden Hensyn paa deres oprindelige Context og Betydning, og forstaae ved den grundløseste Fortolkning at bringe dem til at referere sig til Christus. Saaledes finde de Behandlingen af hans Liig, hans Klæders Stjæbne o. s. v. punctlig forud angivet i det G. T., medens just Jødedommens sande Spaadomme om Christendommen, som 1. Kong XIX, 11. ff. Jerem. XXXI, 31 ff. Ezech. XI, 19 f. XXXVI, 26 f. (Joel. III, 1 ff., citeret i Ap. Gj. II, 16 ff. er allerede langt mindre reen), med Undtagelse af en let Allusion (2 Cor. I!I, 3), kun anføres i et Antilegomenon, men heller ikke her med Udhævelse af deres dybere Betydning (Hebr. VIII, 10. X, 16.)

Efter dette kortsattede Omrids af dette Dogmes Historie, der alene tog Hensyn til de gammeltestamentlige Spaadomme og deres Anførelse i det N. T., vil jeg nu give en Oversigt over de forskjellige Classer af bibelske Spaadomme, betragtede fra det Synspunct, som vi nu have naaet.

Hvad for det Første det G. T. angaaer, saa har man i den christelige Kirke ikke sjelden ogsaa beraabt sig paa Opfyldelsen af saadanne Spaadomme, der, uden umiddelbart at referere sig til Christus og Christendommen, dog ved deres Opfyldelse vise hen paa Gud som deres Ophav og derved godtgjøre, at de Mænd, som udtalte dem, vare Religionsstiftere og Religionslærere, og overhovedet bevise den hele bibelske Religionsanskuelse og saaledes middelbart Christendommens, dens højeste Puncts Guddommelighed. Kunde den døende Jacob vel uden en guddommelig Åbenbaring vide, at Juda Stamme engang skulde blive Kongestammen? kunde han forudsee, hvilke Soliger der skulde worde de enkelte Stammer af det Folk, hvis Stamfædre hans Sønnar skulde blive, til Deel, hvilken Levemaade de vilde vælge, saa at hans Velsignelse nu seer ud som et geographisk-statistisk Kaart over Palæstina fra de første Kongers Tid? Hvorledes kunde Jesaias ved en blot menneskelig Kløgt paa Siskias Tid, da Assyrerne vare de truende Gjender, ikke blot forudsige det jødiske Riges Undergang ved Babylonierne, men selv Navnet paa ham, der skulde befrie Folket fra det babyloniske Exil, Sy-

rus? Hvorledes kunde endelig ^{ruil} David paa det babyloniske Græs
Tider saa neiagtig optegne Historien lige ned til Alexanders Ef-
terfølgeres Tid ²³)? Det simple Svar er paa det Standpunct,
som det G. T's Critik nu indtager, at disse Spaadomme alle
tilhøbe ere vaticinia post eventum. Andre af disse ikkemess-
ianske Spaadomme, som de, der true Folket med Gangenstab
og Ødelæggelse, hvis det fremturer i Afguberi, og forjætter det
bedre Tider, hvis det forbedrer sig, maae (hvis de ikke ligeledes
falde under forrige Rubrik) forklares som opstaaende af Hebræer-
nes theore^{cr}tiske Pragmatisme, og det, at de tildeels indtraf, idet-
mindste hvad Trudselne angaaer, af Tingenes naturlige Gang;
og selv bestemte Henviisninger, som hos den ægte Jesaias
Henviisningerne til den Fare, hvormed Assyrerne, hos Jeremias
til den, hvormed Babylonierne truede, ere intet Andet end po-
litiske Bots ²⁴), hvis Indtræffen gjør deres Forsfatteres statsklo-
ge Blik Væge, medens rigtignok mange af disse Spaadomme,
især de, der indløbe sig paa at bestemme det Enkelte, aldrig ere
gaaede i Opfyldelse (s. Jes. XXII. XXIX. XXXIV. LXIII.
LXVI. Ezech. XXXVIII ff. Hos. IX, 3. XI, 5. Dan. II, 7).

Men hvad de Spaadomme angaaer, der udgives for mess-
ianske, saa have vi allerede i ovenstaaende historiske Skizze truf-
fet paa flere, der ikke i fjerneste Maade referere sig til Messias,
som f. Ex. Steberne om Jomfruene, der skulde blive svan-
ger, om Guds Søn, der er kaldet fra Egypten, om Delingen
af Klæderne o. a., til hvilke man ogsaa maa regne det saa-
kaldte Protevangelium, og den jesaïanske Spaadom om Guds
Tjener, endvidere Steder som 1 Mos. XLIX, 10. 4 Mos.
XXIV, 17. 5 Mos. XVIII, 15. 18 ff. 2 Sam. VII, 16 ff.

²³) Saaledes f. Ex. Calvin, i det allerede § 10 anførte Sted, I, 8, 7f.

²⁴) Wegscheider, instit. p. 205 f.: Omnino autem illorum vaticinia non tam certarum prædictionum, quibus aut certæ temporum rationes, aut certi homines significantur, auctoritatem præ se ferunt, quam bonæ spei solatia, aut honorum desideria, aut minas malorum, aut curarum animis inhærentium significationes; ac tantum abest, ut diserte ac presse definiantur, ut plerumque vagam afferant ancipitemque locutionem.

Ps. II. VIII. XVI. XXII. XL. XLV. LXIX. LXXII. CX. Jes. IX, 1 ff. XL, 1 ff. LXI, 1 ff. Zach. XI, 12 f. XIII, 7. De virkelig messianste Spaadomme i det G. T. udsige derimod deels ubestemt, at Jødestaten skal hæve sig til en ny Blomstren, Nationen til en renere og friere Religionsstet, den hebraiske Religion til en mere udbredt Anerkjendelse blandt alle Folk (Jes. II, 2 ff. Jerem. XXXI, 31 ff. Ezech. XI, 19 f. XXXVI. 26 f. Mich. IV, 1 ff. Sagg. II, 6 ff. Zach. XII, 10 ff. XIII, 1 ff. Mal. III, 1 ff.); deels, naar de indløbe sig paa at udkaſte Billedet af en Messias, er dette enten saa tydeligt Billedet af en theokratiske Hersker, der, som Kriger eller Fredsfyrste, skal hidsføre en gylden Tid (Jes. XI, 1 ff. Mich. V, 1 ff. Zach. IX, 6) eller det gaaer saameget over i det Overmenneskelige (Dan. VII, 13 f.), at dets Identitet med Messias ikke lader sig bevise²⁵).

Hvad der altsaa bliver tilovers, er den Forudsættelse, der levebe i den jødiske Nations meest fremragende Mander i deres meest begejstrede Dieblifte, at Jehovareligionen engang skulde udbrede sig videre, og den Trang, dens Betsjendere maatte føle til at træde i et friere, mere inderligt og positivt Forhold til Gud²⁶): en Forudsættelse og en Trang, paa hvilken man kun i meget uegentlig Betydning kan anvende Begrebet af Forudsættelse. Denne Forudsættelse var desuden farvet med saamange nationale, politiske, dæmonologiske o. desl. Forestillinger og Senssyn, at det Messiasbillede, som fremvorede deraf, blev Jesu Billede meget uligt, og man vel kan sige, at ikke en eneste af de gammeltestamentlige Propheter, hvis han havde levet til Jesu Tid, i ham vilde have erkjendt Messias; men kun idethæiste en Prophet.

Hvad nu for det Andet Spaadommene i det N. T. og især, belesshed Jesu egne angaaer, saa gaae de deels paa Ting, der allerede ere ffete, deels paa saadanne, der endnu ere at vente, deels paa saadanne, der for længe siden skulde være gaaede i

²⁵) S. Schleiermacher, Glaubenslehre, I. S. 105.

²⁶) Jfr. Schleiermacher, p. anf. St.; kurze Darstellung des theol. Studiums, § 46; Tweften, Dogmatik, I, S. 381 ff.

Døpfylbelse, men endnu ikke ere det. Til den første Glasſe høre de Forudſigelfer, ſom Jeſus har givet om ſin Lidelſe og Død, ſamt de nærmere Omſtændigheder ved ſamme om Jeruſalems og den jediſke Stats Ødelæggelſe, ligesom om enkelte Handlinger af hans Diſciple og om deres Skjæbner. Om alle diſſe gjælder det i Almindelighed, at vi ved ingen af dem ere aldeles ſikre paa, at vi ikke have et vaticinum post eventum for os. Abſolut Sikkerhed i denne Henſeende finder kun Sted, naar man ſaaer en Spaadom at høre eller at læſe endnu før den er gaaet i Døpfylbelse. Selv da maa man imidlertid, for at være gantſke ſikker, tillige have Midler ihænde til at overbevise ſig om, at hverken Døpfylbelsen er den naturlige Virkning af Forudſigelfen, ei heller denne en naturlig Kundſkab om Noget, der allerede forberedes; ſaameget deſ mindre kan derfor den, hvem en Spaadom lang Tid efter Døpfylbelsen er overleveret i Skrifter, om hvilke det er anerkjendt, at de først ere ſtrevne efter Udfaldet, og derfor muligviis ogſaa have kunnet optage Spaadomme i ſig, der ere dannede post eventum, med Viſhed vide, at det er en virkelig Spaadom, han har for ſig. At dette er Tilfældet med de foregionne Forudſigelfer af Jeſu Opſtandelse, derom er man nu temmelig enig, mindre er dette Tilfældet med Forudſigelfen af hans Død; men ialtfald maa man drage Saa meget fra af det, der hører til den nærmere Detail, at der bliver en Reſt tilovers, der ikke gaaer ud over Reſultatet af en naturlig Combination af Omſtændighederne; og under det ſamme Dilemma falder ogſaa det, ſom Jeſus ſkal have forudſagt om Jeruſalems Ødelæggelſe, Judas's Forræderi og Petri Fornægtelſe.

Det, ſom Jeſus, Paulus og Forfatteren til Apocalypſen have forudſagt om de ſidſte Ting, vilde, ſom en endnu ikke opfyldt Spaadom, heller ikke kunne afgive noget Criterium for deres Læres Guddommelighed, ſelv om det ikke endog tildeels henhørte til den tredje Glasſe af Spaadomme, den, hvis Døpfyldeſteſtermin allerede er forløben. Men at den anden Deel af de Taler om Paruſien, ſom Matthæus har lagt Jeſus i Munden, Paulus's eſchatologiſke Forventninger og en Deel af Apocalyp-

tikerens Syner høre til disse, det er ligeledes en afgjort Sag blandt fordømsfrie Gegerter.

Udsagnene endelig om det, som er fjernt og skjult i Rummet, hvilke vi ovenfor ligeledes regnede til Spaadommene i videre Betydning, ere underkastede det Dilemma, enten at være ahistoriske eller at kunne forklares naturligt i Analogie med det magnetiske Fjernsyn, og altsaa i begge Tilfælde at være ubrugelige til Beviis; men det er her tilstræffeligt desangaaende at henvise til Undersøgelser, der andetsteds ere anstillede ²⁷⁾.

§ 17.

Opløsning af Mirakelbegrebet.

Læren om Underne som Beviismidler for Christendommens Guddommelighed blev i den christelige Kirke ikke rokket før i den nyere Tid. Den Betydning af Jesu Modstandere, som allerede omtales i det N. T., at han skulde have udført sine Under ved Hjælp af dæmoniske Kræfter, blev, som paa sit Sted blev bemærket ¹⁾, slaaet tilbage af Kirkesædrene ved at henvise paa hans Livs og Læres sædelige Charakter, som skulde være utænkelig hos En, der stod i Pagt med Dæmoner. Heri laae der rigtignok allerede noget meget Betænkeligt ²⁾. At Læren er guddommelig, skulle Underne bevise mig; men at disse selv ere guddommelige og ikke snarere djævelske, det skal jeg indsee af Læren. En, der stod i Pagt med dæmoniske Kræfter, vilde ikke foredrage en i sædelig Henseende saa fortræffelig Lære, ei heller

²⁷⁾ 3 Leben Jesu, I, § 69 f. og i: friedliche Blätter, Vergängl. und Bleibendes im Christenthum.

¹⁾ Ovenfor, § 10.

²⁾ Ravnligens i den Maade, paa hvilken Origenes udtrykker det, da han c. Cels. III, 25 betragter den underfulde Selvbredelse og Spaadomsgaven i og for sig som *μείρα*, der først ved den Undergjørendes Sædelighed blive til Tegn paa guddommelig Bærdighed.



søre et saadant Liv; men, hvorfra veed jeg da paa det kirkelige Standpunct, hvad der er sædeligt, uden fra denne Lære? Læren er saadan som den er, og jeg har foruden den ingen Maalestok, hvormed jeg kan maale dens Fortræffelighed; eller, hvis jeg har en saadan, saa forudsætter jeg Noget i mig, der staaer over Aabenbaringen. I Følelsen af denne Mangel ved Mirakelbeviset blev det, som vi ligeledes allerede have bemærket, regnet til dem, der kun vare skiftede til at tilveiebringe en fides humana³⁾, mens dens fides divina alene skulde kunne bevirkes ved d. h. Nads indre Vidnesbyrd. Socinianerne og Arminianerne, som vi i andre Dogmer saae indlede Gremstridt, maatte, fordi de ikke anerkjendte dette indre Vidnesbyrds Beviiskraft, lægge desto større Vægt paa Mirakelbeviset⁴⁾, og det viser Faustus Socinus's Mangel paa en gennemgribende metaphysisk Dannelselse, at han troer at vinde Noget ved at indskrænke Underet til saa faa Tilfælde som mulig⁵⁾.

Derimod have bestandigen aandrige Kirkelærere sat de belste Undere saavel under Naturens store Undere, som under Christendommens sædelige Virkninger. Allerede Philo havde betegnet Moses's Mirakler som Borneværk i Sammenligning med Etabelsens i Sandhed store Undere⁶⁾, og Augustin og Luther stjænde paa den slæve Mængde, der kun forbauses over det Sjældne, men overseer den stadige Række af guddommelige Undergjerninger, der omgive os⁷⁾. Hvad det Under angaaer, saa havde

³⁾ Siin Grund for denne Stilling af Underbeviset er allerede udtalt i S. Wiedeborg's *Systema theol. positivæ* (hos Semler v. fr. Untersuch. des Canon. II, S. 32 f.): Sed neque hoc a miraculis peti- tum argumentum est convincens, cum nos vera miracula a falsis nullo certo argumento discernere possimus.

⁴⁾ See ovenf. § 10, sidste Anm.

⁵⁾ *Christianæ rel. breviss. institutio* (Bibl. Fr. Pol. I, p. 687): Hoc (naturam ipsam immutare) nunquam facit Deus nisi interdum ac perraro, idque in rebus quibusdam singularibus et ad tempus, non autem perpetuo ac generatim.

⁶⁾ *De vita Mos.* II, p. 114.

⁷⁾ Augustin. *de civitate Dei* XXI, 8: (Undere ere iffe imod Natura

allerede Origenes medt Celsus's Spot over de Christne, at de for nogle faa Helbredelses's Skyld havde holdt deres Jesus for Guds Søn, med den Indrømmelse, at rigtignok, efter Christi egne Ord (Joh. XIV, 12), de Undere, som hans Disciple efter hans Død udførte ved hans Kraft — Nabningen af blændede Mandssine og døde Hjertester o. s. v., — havde været større end de legemlige Helbredelsesundere, som deres Mester havde udført medens han levede⁸⁾; og det er bekjendt, hvorledes Luther, efter Augustinus's Exempel⁹⁾, betragtede de Mirakler, som Christus udførte i Sandseverdenen som Væbter og Væbter, hvormed han maatte lokke den uforstandige Hob af sine Samtidige til sig som Vern, for at kunne fuldbyrde sine rette, heie Mirakler, de aandelige, paa dem¹⁰⁾.

ren i og for sig, men kun imod bore Rundskaber om Naturen) *quavis et ipsa, quæ in rerum natura omnibus nota sunt, non minus mira sint, essentque stupenda considerantibus cunctis, si solerent homines mirari nisi rara.* Luther. BB. I, S. 2060: Guds store Underværker ere komne i Foragt hos os, fordi de ere saa almindelige og næsten see dagliggen. Derfor frembringer Gud af og til et nyt Værk, ikke som om det skulde være større, men for at vise, at de almindelige Værker, der dagligen see iblandt os, staae lige med disse besynderlige Værker, og fremgaae af samme Grund, d. e. af Guds almægtige Ord. Thi det, at Kornet aarligen voxer, og at alle Ting, alle Dyre- og Plantearter saaledes opholdes, det er ligesaa stort et Underværk, som det, at de fem Brød formeredes i Drkenen; — men vi ere døde, blinde og reent forstøffede og forundre os ikke over Andet end hvad der er besynderligt at see paa og betragte.

⁸⁾ Orig. c. Celsus II, 48: 'Εγὼ δ' εἶπομ' ἅ, ὅτι κατὰ τὴν Ἰησοῦ ἐπαγγελίαν οἱ μαθῆται καὶ μείζονα πεποιήκασιν, ὡς Ἰησοῦ αἰσθητῶν πεποίηκεν. αἱ γὰρ ἀνοίγονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν τὴν ψυχὴν καὶ ὡς ἐκκεκωφημένων πρὸς λόγους ἀρετῆς ἀκνέει προθυμῶς περὶ θεοῦ καὶ τῆς παρ' αὐτῷ μακαρίας ζωῆς o. s. v.

⁹⁾ In Joannis evang. Tractatus XVII, 1: Plus est quod vitia sanavit animarum, quam quod sanavit languores corporum morituroorum. Sed quia ipsa anima non eum noverat, a quo sananda erat, et oculos habebat in carne unde facta corporalia videret, nondum habebat sanos in corde, unde Deum latentem cognosceret: fecit quod videre poterat, ut sanaretur unde videre non poterat.

¹⁰⁾ S. Sammenstillingen hos Bretschneider, Luther an unsre Zeit, S. 197 ff.

Dog skulde ved alle disse Yttringer hverken Undernes Mulighed eller Virkelighed eller Beviiskraft antastes; ogsaa Calvin, der forestillede Lutheranerne i Anledning af at de paaastode Ubiquiteten, at de ikke troede at være sikre paa den guddommelige Almagt, naar de ikke ved selvgjorte Mirakler senderreve hele Naturens Orden ¹¹⁾ — lagde dog, som vi før have seet, stor Vægt paa Mirakelbeviset. Efter nogle mere skjulte Angreb af Oversgangsphilosopherne i det 16de og 17de Aarh., var det først Spinoza, der bibragte Mirakelbegrebet et Stød, som nærmest gav et drøgende Echo blandt Deisterne i England, medens den Leibniz-Wolffske Philosophie kom ham i Forskjøbet i Henseende til Indvirkningen paa Tydskland og derved paa Theologiens Udvikling. Vi have allerede i Indledningen paaavist det Punct, paa hvilket denne Philosophie maatte komme i spændt Forhold til, om end ei i aabenbar Strid med, Christendommen overhovedet, men fremfor Alt med Mirakelbegrebet. Den guddommelige Personlighed kunde, naar den ei blot forestillebes og udtaltes, men videnskabelig sattes og begrebes som absolut, ikke forenes med Forestillingen om enkelte Acter, som den skulde udøve i Tidens Løb: derfor fremstillede Leibniz en Mirakeltheorie, der omtrent førte til det Samme, som den i nyere Tid opstillede Bonnetske Præformations-theorie ¹²⁾. Tillige troede han at finde en væsentlig Rettelse for Undernes Tænkelighed deri, at man, for mange Tilfælde idetmindste, istedetfor Gud kun underskjød høiere Væsener overhovedet, Engle, som Ophav til Miraklerne: et saadant Væsen kunde paa den ene Side, som ophøiet over Naturen, frembringe Virkninger i samme, der ikke kunde forklæres af dens Kræfter alene, medens det paa den anden Side ikke stred imod dets Begreb, som endeligt Væsen,

¹¹⁾ Instit. IV, 17. 25: Verum crassi comestores nullam Dei potentiam esse existimant, nisi monstro in cerebris suis fabricato evertatur totus ordo naturæ. Det er naibst, at Calvin ikke bemærker, hvorledes Alt dette ligesaavel træffer hans Standpunct.

¹²⁾ Bonnet, philosophische Untersuchung der Beweise für das Christenthum, aus dem Französischen mit Anm. v. Lavater. Om den Leibniziske Theorie s. ovenfor Indledningen § 5.

at fuldbyrde enkelte Aeter ¹³⁾; rigtignok vare de Underne, som det udsætte, ogsaa blot relative.

Spinozas udførlige Undersøgelse om Underne ¹⁴⁾ bestaaer af en philosophisk og en exegetisk Deel, af hvilke den første undersøger Underets Mulighed og Beviiskraft, den anden dets foregivne Virkelighed. Siin, Muligheden har en objectiv og en subjectiv Side, idet det deels maa undersøges, om og hvorvidt Underet kan forenes med Guds Væsen i dets Forhold til Naturen, deels om Menneskene kunne kjende, at Underet er et Under.

Svad nu den objective Mulighed af Underne angaaer, saa siger Spinoza, at kun Den kan bejae den, der sætter Gud og Naturen ved Siden af hinanden som 2 særskilte Substantier eller Kræfter, saaledes at den enes Virksomhed udelukker den andens, og altsaa Gud ligesom er ledig, saalænge Naturen virker, og omvendt ¹⁵⁾. Naar Naturlovene ere Noget for sig og de guddommelige Villiesacter noget Andet, saa er det ligesaa muligt, at en Villiesact aldeles eller tildeels kan suspendere Naturlovene, som at en anden har sat dem. Men nu ere, efter Spinoza, Gud og Naturen ikke forstjellige, men Et; den fides Love er den fides Willie idens bestandige Virkeliggjorelse. Kunde der altsaa skee Noget i Naturen, der modsigde dens almindelige Love (som Solens Stillestaaen, Vandringen paa Havet o. desl.), saa vilde dette modsiges Guds Væsen selv; og at paastaae, at Gud handler imod Naturlovene, det vilde være at paastaae, at Gud handler mod sit eget Væsen ¹⁶⁾. Den Udflugt, at det, som ikke kan forklare af Naturen

¹³⁾ Théodicée, III, 249.

¹⁴⁾ Tract. theol. polit. c. VI, de miraculis. Hermed maa sammenligges Epist. XXI og XXIII.

¹⁵⁾ Tract. th. p. p. anf. St. (p. 134): Existimant — Deum tam diu nihil agere, quam diu natura solito ordine agit, et contra, potentiam naturæ et causas naturales tam diu esse otiosas, quam diu Deus agit; duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet potentiam Dei et potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam.

¹⁶⁾ P. anf. St. (p. 135): — sequitur, leges naturæ universales mera esse decreta Dei, quæ ex necessitate et perfectione naturæ divinæ sequuntur. Si quid igitur in natura contingeret, quod ejus uni-

lovene, derfor endnu ikke strider mod Naturlovene, eller Distinctionen mellem det Overnaturlige og det Naturstridige, (det, som er mod Naturen), falder af sig selv bort paa dette Standpunct; thi naar Naturen, som det guddommelige Væsens Selvvirkeliggjørelse, sættes lige med dette, saa er den uendelig, og der kan Intet gives udenfor og over den. Eller, selv om vi ikke tage Hensyn hertil, saa er det jo anerkjendt, at Underet steer indenfor Naturens Grændser; steer det nu alligevel ikke efter Naturens Love, saa er disses, forresten almindelige, Gylldighed, og Virksomhed afbrudt hvad Underet angaaer; men Afbrydelsen af en ubrødelig Orden er en Modsigelse mod samme. Da der selgeligen ikke steer Noget i Naturen, som ikke følger af dens Love, saa er det indlysende, at Udtrykket: Under, kun er at forstaae relativt, og ikke betegner Andet end et Phænomen, hvis naturlige Aarsag vi (selv idetmindste Fortælleren) ikke kunne forklare ved et Exempel, hentet fra de andre, sædvanlige Phænomener ¹⁷).

Nu pleier Mængden at forandre denne endnu kun particulære og subjective Negation, at den ikke kjender den naturlige Aarsag til et Phænomen, til den almindelige og objective Negation, at Phænomenet slet ikke har en saadan Aarsag, og dernæst endog til den Position, at Gud umiddelbart er Aarsagen. Med hvad Ret den gjer dette, seer man strax. Selv om man indrømmede, at der var Mening i den Slutning, at et Phænomen, der ikke har nogen naturlig Aarsag, paa Grund heraf maa være bevirket af Gud (men det er der ikke, thi da Naturens Kraft ikke er forskjellig fra Guds Magt, saa fremtræder denne bestandigen kun i Genhed med hiin, men ikke istedetfor den) ¹⁸), saa

versalibus legibus repugnaret, aut si quis statueret, Deum aliquid contra leges naturæ agere, is simul etiam cogeretur statuere, Deum contra suam naturam agere; quo nihil absurdius.

¹⁷) P. anf. Et.: Ex his — sequitur, nomen miraculi non nisi respective ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud significare, quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitæ explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat.

¹⁸) Tract. theol. pol. c. 1. (p. 98): Quia naturæ potentia nulla est

maatte den, der med Grund vilde nægte, at et Phænomen havde en naturlig Årsag, kjende Naturkræfternes hele Omfang, da der jo ellers bestandig blev en Mulighed tilovers for, at det Phænomen, hvorom Spørgsmaalet var, kunde have en Naturkraft til Årsag, der var ham ubekjendt. Men da nu intet Menneske kan anmasse sig en saa omfattende Kundskab til Naturen, saa følger heraf, at vi, selv om Underet var objectiv muligt, dog aldrig med Sikkerhed kunne vide, at et saadant var skeet ¹⁹⁾.

Naar saaledes Underet kun er en Ikke-Viden, som Uvidenheden har gjort til en formeentlig Viden, saa er det umuligt at indsee, hvorledes man skulde kunne udbringe Noget, vinde nogen Tilvært til sin Erkjendelse, af det. Dog bliver Pøbsen fast ved den Mening, at Guds Tilværelse, Sandheden af Christi Lære ikke kan bevises mere slaaende end ved de Undere, som Moyses og Propheterne, Kristus og Apostlene have gjort. Dette er dog aabenbart at ville oplyse en dunkel Gjenstand ved en anden, der er endnu dunklere ²⁰⁾. Det, som vi skulde indsee klart og tydeligt,

nisi ipsa Dei potentia, certum est, nos eatenus Dei potentiam non intelligere, quatenus causas naturales ignoramus; adeoque stulte ad eandem Dei potentiam recurritur, quando rei alicujus causam naturalem, h. e. ipsam Dei potentiam ignoramus.

¹⁹⁾ Epist. XXIII: Humanam imbecillitatem tecum agnosco. Sed te contra rogare mihi liceat, an nos homunciones tantam naturæ cognitionem habeamus, ut determinare possimus, quousque ejus vis et potentia se extendit, et quid ejus vim superat? Quod quia nemo sine arrogantia præsumere potest, licet ergo absque jactantia miracula per causas naturales, quantum fieri potest, explicare, et quæ explicare non possumus, nec etiam demonstrare, quod absurda sint, satius erit, judicium de iis suspendere et religionem — sola doctrinæ sapientia adstruere.

²⁰⁾ Epist. XXI: Ad miracula — quod attinet, mihi — persuasum est, divinæ revelationis certitudinem sola doctrinæ sapientia, non autem miraculis, h. e. ignorantia, adstrui posse. Ep. XXIII: Miracula et ignorantiam pro æquipollentibus sumsi, quia ii, qui Dei existentiam et religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram et quam maxime ignorant, ostendere volunt, atque ita novum argumentandi genus adferunt, redigendo scilicet non ad impossibile, sed ad ignorantiam.

det maa enten være os bekendt ved sig selv, eller ved et Andet, som vi erkjende klart og tydeligt. Men Underet er et Phænomen, som vi ikke i mindste Maade erkjende klart og tydeligt, da det jo tværtimod er indrømmet, at det overstiger vor Fatterevne, følgelig kan Underet ikke give os en tydeligere Forestilling om noget Andet, som f. Ex. om Guds Tilværelse o. dsl. Tværtimod, da Naturens Virkninger fremgaae af Guds Væsen, og Naturlovene ere Guds evige Villiesbeslutninger, saa følger heraf, at vi erkjende Gud og hans Villie desto bedre, jo bedre vi gribe Tingene i Naturen og jo klarere vi indsee deres naturlige Sammenhæng. Dog, sæt endog, at man kunde slutte sig til Noget fra Underne, saa vilde dette dog paa ingen Maade være det absolute Væsens Tilværelse. Thi Underet er et enkelt, begrænset Værk, som altsaa i det høieste berettiger os til at slutte tilbage til en Ursag, hvis Kraft er større end hiin Virkning, men ikke til en saadan, hvis Magt er uendelig. Dog er det ikke engang sikkert at slutte, at en høiere Magt er Ursag, da der ofte af flere svagere Ursagers Samvirken følger en Virkning, hvis Kraft vel er ringere end alle hine Ursagers tilfammen, men større end hver af de enkelte. Det er ikke et enkelt Værk i Naturen, som Underet, men det er hele Naturen, der, naar den betragtes sub quadam specie æternitatis, ved sine Loves Uendelighed og Uforanderlighed, bringer os Guds Egenskaber til Anskuelse. Ja, Underet maatte tværtimod, saavidt det stod i dets Magt, gjøre os Guds Existens og hvad der hænger sammen dermed, i høieste Grad uvis. Guds Tilværelse er ikke Noget, som af sig selv er bekendt (den bliver jo kun vis for den, der trænger igjennem til et klart og tydeligt Begreb om Gud), men man maa ved Slutninger ulede den af almindelige Begreber, hvis Sandhed er urokkelig. Det er de selvsamme Begreber, ved hvilke vi ogsaa begribe Naturen; det er kun det subjective Gjenstien i os af de objective Naturlove: derfor vilde hiin Modsigelse mod Naturlovene, som Underet vilde være, ryste hine almindelige Begreber, og derved gjøre vor Overbeviisning om Guds Tilværelse, som vi have bygget paa dem, vaklende. Guds Tilværelse, Væsen og Forsyn kan derfor langt bedre ud-

ledes af Naturens faste og ordnede Væb, end af hine formeentlige Underer²¹⁾, og naar man vilde tale om Underer, saa er det vistnok et større Under, at Gud steds holder Verden i een og samme uforanderlige Orden, end om han for Menneskenes Daarstabs Skyld ophævede de Love, som han efter sit Væsens frie Nødvendighed havde foreskrevet Naturen som de bedste²²⁾. Ligesaaalidt som Underne egnede sig til at bevise Guds Tilværelse og Væsen, ligesaaalidet egne de sig til at godtgjøre Visheden af den guddommelige Aabenbaring, da man alene kan slutte sig hertil af Lærens indre Sandhed.

Som Resultat af denne filosofiske Undersøgelse antager Epinoza det for givet ved den exegetiske, at Underet er saavel subjectivt som objectivt umuligt, samt udfikter til at bevise Noget. Alt, hvad der er fortalt i Skriften, maa derfor enten være fiktet paa en naturlig Maade eller slet ikke være fiktet.

Der søger Epinoza nu at vise, at Skriften undertiden, som Følge af Hebræernes Maade at udtrykke sig paa, og som Følge af populære Niemeed, fører Phænomener i Naturen og Historien umiddelbart tilbage til Gud som den første og universelle Årsag, uden derved at ville udelukke de particulære Mellemårsager. Han anfører Exempler som 1 Sam. IX, 15. 16., hvor det er Gud, der sender Saul til Samuel, medens dog denne ved en ganske naturlig Årsag, Tabet af sine Hsener, bevræges til at henvende sig til Seeren; som 1 Mos. IX, 13, hvor Gud betegner Regnbuen som sin Foranstaltning, medens den dog finder sin naturlige Forklaring i Straalebrydningen; Ps. CXLVII, 15. 18 og CIV, 4, hvor Tøvind og Kulde betegnes som Guds Ord, Lynild og Storm som hans Sendebud. Saaledes har det f. Ex. altid været Skik blandt Jyderne at betegne deres Gevinst i Handelen, som

²¹⁾ Tract. theol. pol. c. VI. (p. 134): Ostendam nos ex miraculis nec essentiam nec existentiam et consequenter nec providentiam Dei posse cognoscere, sed hæc omnia longe melius percipi ex fixo et immutabili nature ordine.

²²⁾ Cogitata metaphysica II, 9 (p. 72): Majus videtur esse miraculum, si Deus mundum semper uno eodemque certo atque immutabili ordine gubernaret, quam si leges, quas ipse in natura optime et ex mera libertate sancivit, — propter stultitiam hominum abrogaret.

de dog have opnaaet paa en meget naturlig Maade, som en Gave af Gud ²³⁾; men især kunde den hellige Skrift ikke vælge nogen Fremstillingsmaade, der passede bedre til dens Niemød: at gjøre Indtryk paa det menneskelige Gemyt og give sammt Impulser til en sædelig Wandel, end den, at den malede Gud som Herster og overalt umiddelbart indgribende Dommer. At denne umiddelbare Tilbageførelse til Gud ikke ubeluffer de mellemliggende Aarsager, heller ikke ved de i Skriften fortalte saakaldte Undere, det er indlysende deraf, at Spor til saadanne mellemliggende Aarsager lade sig paavise i flere af disse Mirakelhistorier. Saaledes udsætter Moses i Egypten, for at frembringe Udslæt, Aste i Luften (2 Mos. IX, 10), Østenvinden aabner ham Gjennemgangen gjennem det røde Hav (XIV, 21); Elisa maa først lægge sig paa den døde Dreng og opvarme ham, før han kan gjøre ham levende (2 Kong. IV, 34ff.), og Jesus selv bevirker den Blindfødtes Helbredelse (Joh. IX.) ved nogle mellemliggende Aarsager, hvoraf det er tilstrækkeligen indlysende, at der til de foregivne Undere udfordredes Andet end Guds absolute Befaling. Men Grunden til, at Sporene til disse naturlige Mellemarsager ikke ere til at finde ved alle Mirakelhistorierne i Skriften, og at de ogsaa der, hvor de findes, ere saa udslettede og utydelige, er let at opdage. Det stcer meget sjældent, at Folk igjen fortælle en Sag næiagtig som den har tildraget sig, uden at blande Noget af deres subjective Dom ind i Fortællingen; ja, naar de see eller høre noget Nyt og Paafaldende, saa ere de, naar de ikke ret omhyggeligen tage sig i Agt, for det meste saa indtagne af deres forudfattede Meninger, at de opfatte noget ganske Andet end det, som de see eller høre fortælle, isærdeleshed naar Sagen overstiger deres Fatterevne, og endnu mere naar det er i deres Interesse, at den skal have tildraget sig paa en bestemt Maade; og det er uimodsigeligen Tilfældet med enhver udannet Tilhænger af en Religion, at han søger at forestille sig Stiftelsen og Udbredelsen af sin Religion saa vidunderlig som mulig og at fremstille den paa samme Maade for Andre. Det er derfor en uafviselig Fordring til Skriftfortolkeren med Hensyn

²³⁾ Tract. theol. polit. c. I. (p. 91.)

til Underne, at han foruden hin Siendommelighed ved den hebraiske Stil ogsaa maa kjende Fortællernes og Skribenternes Forestillinger og Interesser, og drage dem fra Kjendsgjerningerne.

Heri har Epinoza givet Grundtrækkene til den naturlige Forklaring, saaledes som den i den nyere Tid er bleven udbannet af de rationalistiske Gregter. Men hvad skal man gjøre, naar man i Fortolkningen af Skriften støder paa Mirakelhistorier, der ikke ved nogen Indskyden af Mellemarsager ville lade sig forvandle til naturlige? som Guds Nedstigen paa Sinai, Elise Himmelfart o. desl. Her erindrer Epinoza om, at Meget i Skriften fortælles som en virkelig Tildragelse og vel ogsaa oprindeligen er bleven holdt derfor, der dog kun er foregaaet i Forestillingen og Indbildningen som indre Anskuelse, hvilken blev Fortidens Fromme tildeel som svarende til deres Gatteevne, og af dem blev overleveret os som en virkelig Tildragelse, saaledes som den fremstillede sig for dem²⁴). Her foreslaaer Epinoza altsaa at bruge Biffonen som en Udvei, og dette have ogsaa de Goff, der vilde forklare Miraklerne naturlig, udstrakt endnu videre. Dog, hvis der fandtes Fortællinger i Skriften, der heller ikke ved denne Dirif vilde lade sig aabne som forklarlige paa en naturlig Maade? Da bliver der — svarer Epinoza — intet Andet tilovers end at antage, at saadanne Fortællinger ere blevne indstudte i Skriften af ugudelige Mennesker; thi hvad der er imod Naturen, det er imod Fornuften; men hvad der er imod Fornuften, det er selvmobsigende og derfor forsæsteligt²⁵). Man seer, at her er Stedet, hvor det mythiske Synspunct udfordredes, hvilket Epinoza imidlertid ikke naaer; men bliver staaende paa samme Standpunct, som Forsfatteren til de Clementinske Homilier. Og naar Epinoza nu gjør sig Umage for at eftervise, at denne Anskuelse, at Naturlovene ere ubrødelige, og at Alt, hvad der skeer, skeer paa en naturlig Maade, er Skriftens egen Anskuelse, og herved især beraaber sig paa sin Indsling Salomo, philosophus, som han kalder ham: saa maa dette,

²⁴) C. VI (p. 141). Jfr. ogsaa c. I. og II.

²⁵) J. anf. St. (C. 141.)

kun tilskrives det Døste, ad hominem d. e., af Skriften, at kunne argumentere mod de almindelige jødiske kristelige Forestillinger, hvorved han rigtignok ikke sjelden i denne Tractat har ladet sig forlede til en større Tilbageholdenhed eller Tillæmpning, end det havde været ønskeligt. Saaledes beraaber han sig ogsaa for sin Forkastelse af Underne som Beviser for Lærens Gudsdommelighed paa Deuteronomiums Forbud mod at troe en falsk Prophet for hans Undergjerningers Skyld, hvori der rigtignok, som ovenfor er vist, er indeholdt en Consequent, der er dødbringende for Mirakelbevist; men i Skriften er det kun gjort gjældende som en Indskrænkning, aldrig som en Tilintetgjørelse af dette Beviis.

Til denne philosophiske og exegetiske Critik af Miraklerne fæiede Hume en historisk. Den bibelskyndige Philosoph havde spurgt: Kunne Mirakler stee, iagttages og bevise Noget, og maae de bibelske Fortællinger nødvendigens forstaaes om Mirakler? — Den skeptiske Historiefriver stillede Spørgsmaalet saaledes: Kunne de bibelske Beretninger, ja kan overhovedet nogen Beretning i Verden gjøre det troligt, at et Under, en Usvigelse fra Naturens Løb, er steet?

Hvorfor — spørger Hume — fæste vi Lid til Vidnesbyrd, til historiske Skrifter? Alene af den Grund, at vi ere vant til at finde en Overensstemmelse mellem Viduernes, Historiefrivernes Udsagn og Begivenhederne. I alle Tilfælde? Nei; uden Undtagelse er heller ikke denne Regel, ligesaaletid som enhver anden, og man kan, deels efter Udsagnenes, deels efter de foregivne Kjendsgjerningers Bestaafenhed, angive Grader, i hvilke Udsagnenes Usvigelse fra Factum bliver hyppigere og altsaa deres Troværdighed ringere. Hvad nemlig denne angaaer, saa bleve saa Personers Udsagn, eller Fleres hinanden modsigende Udsagn hyppigere fundne upaalidelige end det, som Flere samstemmende havde udsagt o. s. v. Dog, selv om Vidnesbyrdets Bestaafenhed er saa fortrinklig, som man kun kan ønske, saa kommer det dog bestandig an paa den bevidnede Begivenheds Natur, om vi kunne stæenke det Bisald eller ikke.

Jeg vilde ikke troe deene Historie, selv om Sato fortalte mig den, var et romersk Ordspog. Herved indrømmede man, at et foregivent Factums Utrolighed kunde berøve endog den eller paa-

lideligste Hiemmelmands Vidnesbyrd dets Kraft. Er nemlig det bevidnede Factum af den Art, at et lignende Sjelden er bleven bemærket af os, saa er her en Strid mellem tvende Erfaringer — den Erfaring, at et Vidnesbyrd pleier at stemme overeens med Factum, og den, at dette sidste kun heift sjelden forekommer — en Kamp mellem to Beviisgrunde, af-hvilke den stærkere beholder Balpsladsen, dog saaledes, at den taber saameget af sin Styrke, som den modsatte Grund's Styrke udgjør. Hvis altsaa en Sato fortalte mig, at han havde seet en Fabius overile sig, saa maatte jeg beregne, om der var flere Tilfælde, i hvilke jeg, naar Betingelserne vare givne, havde seet Fabius gjere Noget, der nærmede sig til Uforsigtighed, eller Sato sige Noget, der grændsede — just ikke til at være Eegn, men, hvad der i høj Grad gjør det lettere, at en feilagtig Beretning kunde være mulig, til at være en urigtig Opfattelse og Bedømmelse af det Givne: og hvis man nu antager, at Sandsynlighedsgrundene for Udsagnets Rigtighed ere $= 1$, Grundene derimod $= \frac{1}{10}$, saa vilde Udsagnet vel beholde Ret, men dog kun have det ringe Overskud af en Tiendedeels Overvægt i Sandsynlighed.

Her have vi imidlertid endnu bestandig forudsat et Factum, der, om det end er nok saa usædvanligt, dog ligger indenfor det Naturliges Grændser. Men hvad, om det bevidnede Factum ikke blot er en Sjældenhed, men endogsaa et Under? Et Under er et Brud paa Naturens Love, og da en fast, undtagelsesfri Erfaring har grundet disse Love, saa er det Beviis mod Underne, som hentes just fra denne Bestaaffenhed af det foregivne Factum, saa fuldstændigt som det er muligt, at et Beviis af Erfaringen kan være. At en Fabius overiler sig er sjældent, men ikke uden Exempel; men at man har øst Vin af en Krukke, hvori der var Vand, uden at have gjort Noget ved den, det er endnu aldrig forekommet, naar man undtager den Fortælling, om hvis Troværdighed her just er Spørgsmaal. Af hvilken Bestaaffenhed maatte da ikke et Vidnesbyrd være, der skulde kunne godtgjøre, at et saadant Factum er skeet? Det maatte høre til en Klasse af Vidnesbyrd, af hvilke endnu aldrig noget har stæffet, — og selv da vilde Vidnesbyrdet for og imod gaae

op mod hinanden; altsaa maatte Vidnessbyrdets Falskhed rettere være et større Under end det Factum, som det bevidnebe. Men hvilket menneskeligt Vidnessbyrd har en saadan Sikkerhed? hvilket Menneskes Fatterne og Sandbruhed kan staa fastere end en Naturløn? (s. Ex. i Tilfældet med Josva: — solem quis dicere falsum audeat?)

Idetmindste de bekjendte Vidnessbyrd for foregivne Undere ere langt fra en saadan Paalidelighed. Thi i hele Historien findes ikke eet eneste Under, der er godtgjort som saadant ved Vidnessbyrd. a) af et saadant Antal af Personer, b) med en saadan Dannelselse, at det kunde være tilstrækkeligt til at udelukke Muligheden til Selvbedrag; af saadanne Personer endvidere, der c) beviisligen vare saa rettskafne og satte saa stor en Ansæelse paa Epil, at et forsættligt Bedrageri var utænkeligt; intet Under endelig, som d) er foregaaet i en saa frequent Deel af Verden, at Opdagelsen af dets mulige Usandhed ikke havde kunnet udeblive.

Men ikke blot ere Grundene for Mirakelhistoriernes Sandhed utilstrækkelige, men der er desuden ikke saa Grunde imod dem, der gjøre det særdeles forklarligt og sandsynligt, at et forsættligt Bedrageri eller et Selvbedrag just kan finde Sted med Hensyn til Undere. Mennesket vil gjerne selv føle Forundring og Forsbavselse og ligesaa gjerne vække den hos Andre; naar nu ovenikøbet religiøs Iver forener sig med denne Tilboielighed, saa er ethvert Bedrag muligt. Den Mængde Exempler paa opdigtede Undere og Prophetier, der i enhver Tidsalder enten ere blevne afflørede som Bedragerier ved klare Beviser, eller ved deres Urimelighed have vlist sig selv som saadanne, bevise tilstrækkeligen Menneskeslægtenes Hang til det Vidunderlige og Overordentlige, og burde virkeligen gjøre os mistroiske mod alle Fortællinger af den Art. Og hvor er det vel, at vi finde de talrigste Mirakelhistorier udbredte? I mørke, uoplyste Tider, blandt raas og uvidende Mennesker: — visseiligen heller ikke en Omstændighed, der tjener til Anbefaling for saadanne Historier. Endeligen have vi intet Vidnessbyrd for noget som helst Under, som ikke har en Mængde modsatte Vidnessbyrd imod sig. Dette gjælder ikke blot om dem, der udtrykkeligen ere blevne beviste at være Bedragerier,

men da Underne skulle være stecte i enhver Religion som Beviis for dens udelukkende Sandhed og Guddommelighed, saa kunne, naar den ene Religions Undere ere sande og den selv altsaa er den sande Religion, de andre Religioner, samt deres Undere, ikke være sande, og de forskjellige Religioner og Undere ophæve hverandre gjensidigen.

Efter disse Grundsætninger gaae forstandige Mennesker bestandigen frem, naar Beretninger om Mirakler komme dem ihænde. Cardinal-Reg fortæller, at man paa hans Glugt til Spanien i Domkirken i Saragossa viste ham en Mand, som i syv Aar havde tjent der som Dørvogter og var alle Folk i Byen godt bekendt. I hele denne Tid havde han, som alle Folk havde seet, været berøvet den ene Gud, men dette Lem havde han igjen erhøbt, da han gned noget af den hellige Olie paa Lænden. Cardinalen forsikrer, at han havde seet Manden med to Hødder. Underet blev undersøgt og stadfæstet efter alle Kirkens Love, og Cardinalen sluttede af alle Indbyggernes Begeistring, at de vare fuldkommen overbeviste om Miraklet. Dog skjæmter han ikke Sagen den ringeste Tiltro, idet han rigtigheden sluttede, at det, for at forkaste et Factum af denne Art, ikke var nødvendigt at indlade sig paa en streng Gjendrivelse af Vidnesbyrdene og at bevise deres Falskhed i det Entelte. En stor Mængde af Mirakelhistorier, der have mange Vidnesbyrd for sig, ere ogsaa de, som skulle have tildraget sig paa Abbed Paris's, den berømte Jansenists, Grav. Skriftet: *Recueil des miracles de l'Abbé Paris* gennemfører endogsaa en Sammenligning mellem vor Forslørs og Abbedens Mirakler, og søger at vise, at de sidstes Evidents ikke er ringere end de førstes: som om — tilføier Dume ondskafuldt, — blot menneskelige Udsagn kunde sammenlignes med Vidnesbyrd af Guddommen, der selv førte de bibelske Skribenters Pen! Vilde man (saaledes fortsætter han) betragte disse Skribenter som blot menneskelige Vidner, saa var Fransmanden virkelig endnu meget besfeden i sin Sammenligning; thi han havde med blændende Grunde kunnet paastaae, at hine jansenistiske Undere endog overgik de bibelske i Vidneskafthed og Troværdighed. Dog, selv om vi ikke

havde Andet at stille imod dem, end Slutningen fra deres selvkomme Vessæffenhed til deres absolute Umulighed, saa vilde allerede dette alene i alle Fornuftiges Mene gjælde for en tilstrækkelig Sjendrivelse.

I en ny Religions Barndom holde vise og lærde Mænd fordetmeste Sagen for altfor ubetydelig til at de skulde henvende deres Opmærksomhed og Jagttagelse paa den. Siden, naar de gjerne vilde optage Bedrageriet for at frigjøre den forlokkede Hob fra dens Forblindelse, saa er det gunstige Dieblit undsluppet og Documenterne og Vidnerne, som kunde oplyse Sagen, ere gaaede tabte, uden at man igjen kan faae dem ihænde. Da ere der ingen andre Midler tilovers til at opdage Bedrageriet, end de, som man maa opsege i Fortællercens Udsagn, og skjøndt en saadan Sjendrivelse af indre Grunde bestandigen tilfredsstiller Mænd, der besidde Skarpsindighed og Kundskaber, saa er den dog i Reglen for fin til at den store Hob skulde kunne fatte den.

Resultatet af alt dette er, at intet menneskeligt Vidnesbyrd for nogensomhelst Art af Underer nogensinde er stegnet til Sandspørlighed, endnu mindre til historisk Visshed; og selv om man antog dette Sidste, saa vilde der mod denne Evidens staae en anden, der toges fra det Factums Vessæffenhed, hvis Sandhed den skulde begrunde, og det vilde nu komme an paa, paa hvilken Side der, efter Fradrag af den anden, blev et Overflud tilbage. Men da der intetsteds forekomme flere urigtige og falske Vidnesbyrd end for Underer og i Sammenhæng med religiøse Meyinger, saa synker just her de bejaende Vidnesbyrds Vægt i Sammenligning med de benægtende Grunde ned til et uendeligt Videt, og vi kunne fastsætte det som Grundsætning, at intet menneskeligt Vidnesbyrd er tilstrækkeligt til at bevise et Under og gjøre det til et sikkert Grundlag for et Religionsystem²⁶).

Her er nu, i Modsætning til Spinozas Tilboielighed til den naturlige Forklaring af Underne, det historisk-critiske Moment til-

²⁶) Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand, Abschnitt X, S. 247—308. (i Overs. af Tennemann).

berligen gjort gjældende; dog med en Haardhed, der gjør, at Hume deels, idet han søger at paavise Forlokkelse af Folket og Bedrageri, ikke naaer det mythiske Standpunct, som man her skulde indtage, deels ogsaa indrømmer den naturlige Forklaring for Lidet, f. Ex. ved Abbed Paris's Undere. Forresten, naar man overseer, at det mythiske Standpunct mangler hos Hume og Spinoza, saa have deres Undersøgelser, der supplere hinanden, fuldbendt Critikken af Underbegrebet i dens Grundtræk, og vi skulle nu kun see, hvorledes den følgende Tid deels videre har udført, deels har sagt at indskrænke deres Critik.

For det Første blev Muligheden af Underne i nyere Tid igjen forsvaret paa forskjellig Maade. Ubetydelig var Fornægtelsen af Distinctionen mellem det Overnaturlige og det Naturstridige, som allerede Spinoza havde borttryddet. Naar nemlig f. Ex. Hahn siger, at Naturlovene ikke blive pphævede i Underet, men at en over Naturen staaende Kraft i Overeensstemmelse med Naturlovene frembringer en Virkning, som ikke kunde frembringes ved Naturkræfter alene²⁷⁾: saa er der slet ikke nogen anden Indvirkning, der stemmer overeens med Naturlovene, end den, som indgaaer fra en i Natursammenhængen sig befindende Kraft; og det vil vistnok ikke falde Nogen ind, i de concrete Tilfælde at betegne f. Ex. Opvækkelsen af en virkelig Død, Vandringen paa Havet o. dgl., som en Virkning, der er overeensstemmende med Naturkræfterne.

I den Schelling's Begrebs Skole gif man, for at begrunde Underens Mulighed, ud fra Aandens Forhold til Naturen og den endelige Aands Forhold til den absolute. Hvad der med kraftig Villie er villet i den fuldkomne Sandheds og Reenheds Aand — siger Bodshammer, som engang Scotus Erigena — det er villet i Guds Aand, og det er ligefrem et Postulat af Fornuften, at Naturen ikke vil stride mod en saadan Villie. Derfor gjorde Christus Mirakler, og derfor var den Tid, da han virkede paa

²⁷⁾ Lehrbuch des christlichen Glaubens. S. 25.

Jorden, Tegnene og Underens Tid²⁹⁾. Men da Naturlovenes Bestaaen har sin Grund i den guddommelige Villie, saa vilde en menneskelig Villie, der stemmede overens med den, fremsfor Alt sige sig i disse Love og afholde sig fra ethvert Indgreb i Naturen, der gik ud over Grændserne for en ordnet menneskelig Virksomhed i samme²⁹⁾. Underet — siger Rosenkrantz — er Naturens Bestemmelse ved Nanden, saaledes at Naturen ikke formaaer at gjøre nogen Modstand mod dennes Villie. Da nemlig Naturen ikke er sin egen Grund; men da tværtimod Nanden udgjør Principet for dens Vorden, saa er den ogsaa i og for sig udfikket til at være en Skranke for Nanden. I Christus var denne Magt fuldkommen concentreret, fordi han ved sin Villies Reenhed i saa høj en Grad, som intet andet Menneske, var uafhængig af Naturen, og derfor ved sin Friheds Kraft udøvede en Tvang over dens Nødvendighed, der forekommer os ligesaa vidunderlig som hans Tilværelse overhovedet. Han for sin Person kunde ikke virke anderledes — —³⁰⁾. Hvorledes? han kunde ikke bringe den Beslutning at ville spise, drikke o. s. v. til Udførelse ved de sædvanlige og naturlige Formidlinger, men kun ved sin Villies umiddelbare Virksomhed? og at dette i Almindelighed ikke skete, at han afholdt sin Eyst til Sigener fra at lade saadanne flyde frem paa et ufrugtbart Træ, at han ved Jacobsbrønden, istedetfor ved sin blotte Villie at drage Vandet op, benyttede sig af Samaritanerindens Hjælp, det var vel et større Under end det, at han i enkelte Tilfælde lod hiin Naade at virke paa, der alene var naturlig for hans overnaturlige Væsen, have frit Løb? Man seer, hvilke Absurditeter man kommer til ad denne Vej; men det kan ikke være anderledes, naar man af et saa aldeles ubestemt Begreb, som Nandens Magt over Naturen, vil udlede concrete Facta. Vel er Nanden Magten over Naturen, men ikke den Nand, der har det Indfald at ville flyve, eller gaae

²⁹⁾ Die Freiheit d. menschl. Willens, S. 102 f. Jfr. Bruno Bauer's Astringer i Jahrb. f. wiss. Kritik, 1836. No. 86, S. 686 f.

²⁹⁾ Jfr. mine Streitskriften, 3 Hæft., S. 116.

³⁰⁾ Encyclopädie der theol. Wissenschaften, S. 160. Jfr. Dischhausen, bibl. Commentar, I, S. 257.

paa Havet, eller forvandle Vand til Viin; men den, der stille virker i Naturen som dens Lov og Formdrift, og i Menneſket ſom Forſtand og Villie ved taalmodigt Arbejde gjer ſig til Herre over Naturen.

Dog nu maae vi høre, at juſt denne Maade at virke paa Naturen, ikke er den rette og høieſte Maade at virke paa for Menneſket. Til Jacob's Ord, at Menneſket aabenbarer Gud, idet han ved Anden beherſter Naturen, har Schelling i „Denkmal“ tilføiet den dadlende Parentheſ: mechaniſt, naturligviis, ikke dynamiſt, ſom den undergjørende Hellig³¹⁾. I de enkelte Naturproductioner — mener en Hegelianer — virker Naturens almindelige Lov kun i Form af enkelte, begrænsede Love, den guddommelige Anden aabenbarer ſig her kun paa den endelige Maade, paa hvilken den adſplittede Væren kan aabenbare den; det er derfor ganſte i ſin Orden, at den ogsaa fremtræder ſom abſolut Lov, i Underet — ³²⁾: Det er, ſom man ſeer, det ſamme Indfald, ſom engang en Scholaſticus havde, der ikke var tilfreds med Kirsebær, Pærer, Æbler, men ogsaa engang vilde have Frugt ſom ſaadan at ſpiſe; eller, for at tale noiagtigere, Anden, ſom i Naturen er adſplittet og kaſtet ind i Endeligheden og Gensidigheden, ſamler ſig allerede i Menneſket og dennes fornuſtige Selvbevidſthed til Enhed og Almindelighed.

Men hvo hjælper da Naturen? den er jo ſyg og trænger til en Helbredſe og-Forløsning; denne bliver den tildeel i Underet, ſom reſtituerer den in integrum, og igjen gjer den til Organ for Anden ³³⁾. Det er den rigtige Conſequent! Hidtil havde man høiſt kummerligen forſvaret Underets Mulighed ved at ſøge at afværge den Beſtyldning, at det ſtreb imod Naturen, nu taler man i en anden Tone. Hvorledes? — ſpørger man nu — Underet ſkal være unaturligt? Naturen er ſnare

³¹⁾ S. 173.

³²⁾ Bauer, paa anf. St. Jfr. ogsaa Daub i Bauer's Zeitschrift für ſpec. Theologie I og II, og min Fremſtilling og Bedømmelſe af hans Mirakeltheorie, i Characteriſtiken und Kritik, S. 195 ff.

³³⁾ Rosenkranz, Encyclop. S. 161; Dischausen, bibl. Comm. S. 287.

unaturlig, den er syg, følgerigen i en unaturlig Tilstand; denne ophæver Underet, og det gjør følgerigen Naturen, der er bleven unaturlig, igjen naturlig paa en tilfyneladende unaturlig, men i Virkeligheden høist naturlig Maade. Det er rigtignok at curesse det syge Mirakelbegreb ikke ved almindelige medicinske Midler, men som en undergjørende Hellig! — Ogsaa om dette Punct har Hegel selv ytret sig besindigere. Viskeligen er — siger han — Gud og hans Magt tilstøde i Naturen, i evige Love og efter samme; allerede Dyret er et Under i Sammenligning med den vegetabiliske Natur; endnu mere er Mennesket det i Sammenligning med Livet, den blot fornemende Natur: det sande Under er Aanden selv³⁴⁾.

For det Andet blev Muligheden af at indsee, at Underet er et Under, nylig angrebet af Naturalister og Rationalister med Grunde, i hvilke der dog ikke er søiet noget væsentligt Nyt til det, som allerede Spinoza havde bemærket desangaaende³⁵⁾. Derimod have de, som troe paa Mirakler, anført den menneskelige Erkjendelses Indskrænkthed, af hvilken Spinoza sluttede, at man ikke kunde erkjende Noget for et Mirakel, som talende for Miraklet. Det er overflødigt at anføre et enkelt Skrift, da man saagodt som i alle de Skrifter, der ere udfomne imod den kritiske Bearbejdelse af Jesu Liv, kan læse: Hvorledes? hvis man for hundrede Aar siden havde sagt En, at engang Skibe uden Rorer og Seil ville bevæge sig paa Strømme og Have, svære Vogne uden Oxer og Heste paa Landeveiene og det tilmed hurtigere og stærkere, blot ved Dampens Kraft: vilde han da ikke, efter denne vantroe Kritiks Grundsætninger, have erklæret det og været nødt til at erklære det for en reen Umulighed? og dog er det nu bleven virkeligt for vore Dine: ligeledes kunne Phænomener have været virkelige paa Jesu Tid, der nu synes at være Umuligheder. Dette Argument kalder Kant den sædvanlige Udflugt for dem, der foregjægle de Lettroende magiske Kunster, eller Idetmind-

³⁴⁾ Religionsphilosophie II, S. 256.

³⁵⁾ S. f. Er. Briefe über den Rationalismus, S. 63 ff. 192 f.; S. Schmid, Oppositionsschrift; II, 2. S. 78 f.

de i Almindelighed vilde have dem til at troe paa flige. De besraabe sig paa Naturforfærernes Tilstaaelse af deres Ubidenhed: vi kjende jo dog ikke, sig de, Harsagen til Lyngden, den magnestiske Kraft, o. desl. Men Lovene for samme kjende vi dog med tilstrækkelig Udsærlighed, vi kjende deres Begrændning ved de Vttinger, som visse Virkninger behøve for at kunne skee²⁶⁾: saasnart Miraklernes Benner kunne forelægge os Lovene for den mirakuløse Virksomhed med den Mægtighed, med hvilken vi kjende Lovene for Dampens Virksomhed, ville vi lade deres Sammenligning gjælde, og holde deres Argument for mere end tom Enat.

Skad for det Tredie Underens Virkelighed angaaer, saa par det vel nærmest det Bedrageri, som man i den catholiske Kirke havde drevet med foregivne Under, der bevirkede, at Protestanterne nægtede, at Mirakelgaven vedvarede: senere forenede sig dog ogsaa en sig selv ubevidst Bantro hermed. Lavater havde fuldkommen Ret paa det orthodoxe Standpunct, naar han paa- stod, at Mirakelgaven vedvarede, og hans supranaturalistiske Modstandere kunde kun betjæmpe ham ved Sophismer eller ved rationalistiske Grunde. Der kan nemlig i og for sig ikke være nogen Forskjel mellem Underet i Fortiden og i Nutiden; har det en gang været muligt, saa maa det bestandig være muligt. Dette indrømmede Modstanderne ogsaa, men de meente, at Underet ikke længere blev virkeligt, fordi det kun havde været nødvendigt til at stifte, men ikke var det til at vedligeholde den sande Religion. Naar man for denne Anskuelse heraabte sig paa Bibelsens eget Udsagn²⁷⁾, saa kom man i en mislig Stilling til Mr. XVI, 17 f. Joh. XIV, 12; og mod hiin Reflexion over Underets Nødvendighed²⁸⁾ kunde man med Grund ikke blot stille det almindelige Spørgsmaal, hvorfra man da havde Midler til at bedemme dette, men ogsaa indvende, at Underne nu vare mere fornødne for at opretholde den gamle Tro mod Videnskabens Angreb, end de

²⁶⁾ Religion innerhalb d. Gränzen der bloßen Vernunft. S. 95.

²⁷⁾ Knapp, Vorlesungen über die Glaubenslehre, I, S. 446.

²⁸⁾ Allg. deutsche Bibliothek. XV, 2. S. 397 o. fl. St.

havde været det for atten Aarhundreder siden for at indplante den unge Tro i den modtagelige Menneſſehed ³⁹⁾.

Hvad Bedømmelsen af de nytestamentlige Mirakelhistoriers Character angaaer, ſaa bleve de Jagttagelser, ſom Spinoza havde gjort med Hensyn paa de bibeliſke Skribenters Maaner, at fortie de mellemliggende Aarsager, uden dog at ville ubelafte dem ⁴⁰⁾, og paa den Nødvendighed, i deres Fortællinger at ſjelue mellem Factum og deres Dom derover ⁴¹⁾, videre uddannede af Rationaliſterne, og idet man ſatte ſig den Opgave, at udfinde hine forbigaaende naturlige Midler og at fradrage Skribenternes ſubjective Foreſtilling, uddannede den ſaakaldte naturlige Forklaring af Miraklerne ſig, der, efter nogle raae Forſeg ⁴²⁾, endelig naaede ſin Guldendelfe i Paulus's Commentar til Evangelierne. Dog finde vi hos mange af de andre Rationaliſter en dobbelt Maade at forklare Underen paa, der grunder ſig paa Diſtinctionen mellem Undergjærninger og Zertegn (Wundererſcheinung). Jeſu og Apoſtlenes Undergjærninger forklarede man ved at indſtyde naturlige Aarsager; ved de Zertegn, der vare ſtete med Chriſtus, var dette vanſkeligere: og derfor bleve diſſe ſerſt ſtillede under det mythiſke Synspunct ⁴³⁾. Dette havde uddannet ſig udenfor det theologiſke Gebeet, ved Gjennemforſkningen af de hedendiſke Religioner, og det havde der fortrængt den Mening, at Bedrageri var Kilden til diſſe, ved at føre til den Indſigt, at ſaadanne Fortællinger med Nødvendighed og uden nogen beſtemt Hensigt fremvære af et vordende religiøſt Selskabs Grund. Men Begrebet: Mythe maatte anvendes paa alle de bibeliſke Mirakelhistorier, ſaaſnart paa den ene Side en uhibet Geregſe viſte, at

³⁹⁾ Kant, p. anf. St. S. 91 f.; Blaſche, Philoſ. der Offenbarung, S. 73.

⁴⁰⁾ J. Cr. i Briefe über den Rationalismus, S. 293 ff.

⁴¹⁾ S. Paulus, Commentar und exegetiſches Handbuch, Inledning.

⁴²⁾ J. Cr. af Ed, Verſuch, die Wundergeſchichten des N. T. aus natürlichen Urſachen zu erklären (1795).

⁴³⁾ Literaturen hertil og til det følgende findes i Leben Jeſu, I. SS 8 ff.

det Føregivende var grundløst, at det ikke blot var i almindelige Talemaagder og poetiske Fremstillinger, men ogsaa i bestemte Mirakelhistorier, at de bibelske Skribenter ikke havde villet udelukke de mellemliggende Aarsager, og paa den anden Side en strengere Kritik havde draget de bibelske Bøgers Egthed og deres Oprindelse fra Dødsvidner i Tvivl; og nu vil, paa Grund af Forskjellen mellem dogmatiske og historiske Myther, kun den historiske Rest, som muligvis kunde blive tilbage af disse sidste, kunne modtage en naturlig Forklaring.

Svaret paa det Fjerde Underes Beviidskraft angaaer, saa er det især mod den, at Læsning opstillede den Sætning, som vi ovenfor have anført mere i Almindelighed: tilfældige historiske Sandheder kunne aldrig afgive et Beviis for nødvendige Fornuftsandheder⁴⁴). I samme Aand kalder Hegel Underet en aandløs Maade at stadfæste Noget paa. Det Aandelige som saadant — bemærker han — kan ikke directe bekræftes ved det Ikke-Aandelige, det Sandfælsige; thi det Aandelige er høiere end det Ydre, og kan kun have sin Bekræftelse ved og i sig selv: det Beviis, som Sagens Begreb indeholder, behøver ingen Stadfæstelse. Vel kan Troen i en Religion begynde ved slige ydre Facia som Underne ere, men dette kan kun være Begyndelsen til Troen, og i Stedet for den maa strax den sande Tro træde. Denne Forskjel maa man vel holde over, ellers opfordrer man Mennesket til at troe paa Ting, som han paa et vist Dannelsesstrin ikke længere kan troe. Man skal troe paa Under, og dette skal være et Middel til at troe paa Christus; det er vel muligt, at det betragtes som Middel, men det bliver dog ogsaa forbudt for dets egen Skyld. Denne Tro, som saaledes fordres, er Tro paa et Indhold, der er tilfældigt, d. e. den er ikke den sande, thi den sande Tro har intet tilfældigt Indhold. Dette maa man især lægge Mærke til med Hensyn paa den saakaldte Oplysning: denne har faaet Bugt med denne Tro, og naar Orthodorien endnu vedbliver at fordrø en saadan Tro, saa kan den ikke mere bevare den hos visse Mennesker, fordi den er en Tro paa et Indhold,

⁴⁴) Berk. VI. Bd. 349.

der ikke er guddommeligt, ikke det Vidnesbyrd, ved hvilket Gud vidner om sig som Mand i Manden. Om Sjæsterne ved Brylluppet i Kana fik mere eller mindre Viin, er aldeles ligegyldigt, og ligesaa tilføjet er det, om hin Mandes visne Haand er bleven helbredet, thi Millioner Menneſter gaae omkring som Krablinger og med visne Lemmer, uden at Noget helbreder dem⁴⁵⁾.

Det Moderneste er nutildags, med Opgivelse af det strenge Underbegreb, af miraculum, endnu dog at anerkjende mirabile, en Virken af Kræfter af en høiere Rang, som man kalder det, i Jesu Liv og i den bibelske Historie overhovedet; og man kan da deels tilegne sig de klangfulde philosophiske Formler, deels benytte de nyere Jagttagelser paa den dyriske Magnetismes Gebeet. Men herved har man berevet Underne — der kun have beholdt Navnet tilbage — enhver Kraft til at bevise Christendommens Guddommelighed. Thi paa dette Standpunkt ere Underne ikke mere Handlinger af Gud selv, der ved dem har til Hensigt at skaffe den Undergjørende Tiltro hos Menneſkeheden; men Kraften til at gjøre Mirakler er en naturlig Gave, til hvilken enkelte Menneſter komme paa samme Maade, som til andre lignende Gaver, som legemlig Styrke, en særegen Føienhed af en enkelt Sands, eller ogsaa Talent for Musik, Mathematik o. desl., nemlig ved en Sammentjædning af de naturlige Aarsager, der, som bekjendt, uddeler saadanne Naturgaver uden Hensyn til Individernes sædelige Beskaffenhed. Men, siger man, den theologiske Verdensanskuelse, Troen paa det guddommelige Forsyn, fordrer dog, at Gud kun udmærker de Menneſter ved saa høie Gaver, der fortjene en saadan Udmærkelse. — Hvorledes? har han aldrig udmærket en Forser ved Skjønhed og Belsøenhed, en Grusom ved Styrke, en Ondskabssuld ved Forstand? — Jo, nok ved saadanne naturlige Gaver, men noget Andet er Kraften til at gjøre Mirakler. — Saa sig os da reent ud: anser I Gaven til at gjøre Mirakler for noget Overnaturligt? da holde I endnu fast paa det gamle Mirakelbegreb, som vi have talt nok imod: eller er det eders Al-

⁴⁵⁾ Religionsphilosophie, I. 150. II, 160 f. 256.

vor, at I ville begribe den som en Naturgave? (Distinctionen mellem høiere og lavere Natur er meningsløs, da ogsaa den høiere Natur er Natur), da vil den ogsaa, som alle Naturgaver, staae i et tilfældigt Forhold til Menneskets sædelige Værd, og den mulige Besiddelse deraf kan ikke være noget Beviis for en Religionsstifter⁴⁶⁾. Herved er det gjort overflødigt, neiere at prøve, hvorvidt denne Forestilling kan anvendes paa de bibelske Fortællinger om Mirakler.

§ 18.

Den aabenbarede Religions Perfectibilitet.

Saameget som det, naar man seer hen til Aabenbaringens Oprindelse fra det allerfuldkomneste Væsen, synes at stride mod dens Begreb, at den skalde itænge til, eller blot være stiftet til at modtage en større Fuldkommenhed, saameget stemmer dette overens med den anden Side af Aabenbaringsbegrebet, nemlig at den skal være en guddommelig Belysning for ufuldkomne Væsener, der bestandigen mere og mere maae udvikle sig til Fuldkommenhed. Og saa har man i det h. Skrift, i den N. T.'s Forhold til det gamle, et Beviis for, at en tidligere Aabenbaring kan gøres fuldkomnere ved en senere.

Et andet Spørgsmaal er det derimod, om ogsaa det N. T.'s Aabenbaring, den christelige Aabenbaring, endnu kan modtage en større Fuldkommenhed? For den Christnes Bevidsthed staaer den som et Høieste, et Sidste, et i sig Afsluttet, og som saadant fremtræder den ogsaa i det N. T. I Christi Komme til Jorden ligget allerede denne Verdens Ende, og den er kun blevet udsat en liden Stund, forat først alle Folkeslag kunne blive underrettede om hiint Komme og indbydes til Tro. Alt Tidligere var en Forberedelse for Kristus, han er Opfyldelsen; objectivt kan der ikke gives Menneskeheden noget Høiere end det, som er givet i hans Person og Lære, i hvem Guddommens Fylde boede væsentlig; alvis

⁴⁶⁾ S. mine friedlige Blätter, Vergänglichendes und Bleibendes im Christenthum.

deres Udvikling kan kun være Menneſtethedens ſubjective Fremſtriden i Tillegnelsen af det, ſom er budt os i Chriſtus (Ephes. IV, 13 ff.)

Kun Forfatteren til det fjerde Evangelium har, i Bevidſtheden om, at han af ſin alexandrinſke Viisdoms Skat har gjort betydelige Tilſætninger til og i høi Grad omtyndet det, der var overleveret fra Jeſus, og for at dække diſſe Tilſætninger mod Beſtyldningen for Vedrageri, lagt ſin Chriſtus Hentydninger paa en forreſtaaende objectiv Uddannelse af hans Lære i Munden. Vel var religiøs Erkjendelſes Gjælde givet i Chriſtus, ſom Gudsordet, der var blevet Kjøb, og man maatte alſaa ogſaa i Fremtiden hente enhver dybere Indſigt fra ham (Joh. XVI, 14, jfr. 1, 16): men paa Grund af Disciplenenes ſvage Fatterne havde han langſt endnu kunnet meddele dem Alt (Joh. XVI, 12.), eller, naar han havde meddeelt dem Noget af de dybere Lærdomme, ſaa havde de ikke forſtaaet det; han maatte derfor udfætte dette indtil Paracleten, d. h. Mand, var ſendt efter hans Vortgang. Denne ſkulde deels kalde det, ſom Jeſus havde foredraget, men Disciplene ikke forſtaaet, tilbage i diſſes Grindring, og forklare det i dets ſande Betydning (Joh. XIV, 26: *ἐκεῖνος — ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ ἐλάλει ὑμῖν* jfr. II, 22), deels ſkulde den lære dem det, ſom Jeſus endnu ikke havde kunnet meddele dem, og ſaaledes føre dem ind i den fulde Sandhed (Joh. XIV, 26: *ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα* — XVI, 13: *ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*).

Til diſſe johannæiſke Steder om Paracleten have derfor beſtandigen de holdt ſig, ſom paastode Muligheden og Nødvendigheden af en objectiv Fuldkommengjærelſe af den af Chriſtus ſtiftede Religion og Kirke. Vi ville herſt kalde Montaniſterne frem for Grindringen. Støttende ſig paa de johannæiſke Steder, ſjelnede de i Kirkens Liv mellem fire Aldere, ſom de paralleliferede med Menneſtets: ſaa at Lovens og Propheternes Periode, der fulgte paa de første Epirers Periode, ſkulde ſvare til Barndommen, Evangeliet til Unglingsalderen, og Paracletens Periode endeligt, ſom begyndte med Montanus, til den modne Mandſalder. Vel var det, da Troesregelen ſkulde ſtaaе urørt og ikke ſkulde kunne forbedres, hovedſageligen kun Fremſtridt i disciplinariſt Hen-

seende, (strængere Faster o. besl.), der tilskrives Paracleten; dog vare theoretiske Oplysninger, f. Ex. om de billeblige Taler i Skriften, om Tiden, naar Verdens Ende skulde indtræffe o. besl., ikke udelukkede ¹⁾).

I det den catholske Kirke tilbageviste dette Forsøg paa en videre Uddannelse af den kristelige Alenbaring, der saavel med Hensyn til Indhold som til Form var sværmerisk og derfor snarere betegnede et Tilbagestrid end et Fremstrid, saa forfaste

- ¹⁾ Tertullian, de velandis virginibus, c. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem etc. — Hac lege fidei manente, cetera jam disciplinæ et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. Quale est enim, ut diabolo semper operante et adjiciente quotidie ad iniquitatis ingenia, opus Dei aut cessaverit aut proficere destiterit, cum propterea paracletum miserit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini spiritu s. ? Adhuc, inquit, multa habeo loqui vobis, sed non potestis ea bajulare: cum venerit ille spiritus veritatis, deducet vos in omnem veritatem, et supervenientia renuntiabit vobis. — Quæ est ergo paracleti administratio, nisi hæc, quod disciplina dirigitur, quod scripturæ revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? Nihil sine ætate est, omnia tempus expectant. — Aspice creaturam paulatim ad fructum promoveri. Granum est primo et de grano frutex oritur, et de frutice arbuscula enititur etc. — Sic et justitia (nam idem Deus justitiæ et creaturæ) primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens: dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam: dehinc per evangelium efferbuit in juventutem: nunc per paracletum componitur in maturitatem. *Samme*, de resurr. carnis c. 63: Gud har ved den h. Aands Udgydelse i den sidste Tid (d. e. i Montanismen) et siden laborantem resurrectionis carnalis animavit, et pristina instrumenta (de hidtilværende hellige Skrifter) manifestis verborum et sensuum luminibus ab omni ambiguitatis obscuritate purgavit. D. h. Aand jam omnes retro ambiguitates et quas velant parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti prædicatione discussit, per novam prophetiam de paraclete igundantem.

den dog ingensunde det almindelige Princip, men anvendte det i Sjerningen selv, kun bestemt ved Regler og begrændset. Og saa efter den catholske Lære vedbliver d. h. Mand at virke i Kirken og uddanner — men bindende sig til dens lovlige Organer, Bisopperne og Concilierne, — saavel Lære som Forsatning videre, uden dog at overskride det Princip, der er givet i den bibelske Aabenbaring ²⁾.

Da denne catholske Uddannelse af Christendommen i Slutningen af Middelalderen bestandigen mere og mere viste sig som en Vanskelighed af den, saa vaagnede en Begeistring, der lignede den gamle montanistiske meget, i en Deel af Franciscanerordenen. Egeoverfor Cleri Rigdom og Ippighed syntes Tiggerordenenes Armod alene at være det fuldkomne Liv, og man skjæbte nu igjen mellem 3 Lidsaldere i Kirken: det kjædelige Liv indtil Kristus; det halv kjædelige og halv aandelige indtil den daværende Tid; endelig det reent aandelige, begrundet ved den hellige Benedictus, fuldkomment uddannet ved Franciscus og Dominicus, men isærbeleshed ved Joachim, Forkynderen af det evige Evangelium. Som Solens Glands forholder sig til Stjernernes og Maanens Klarhed, som det Allerhelligste forholder sig til det Hellige og Fjergaarden, som Manden forholder sig til Bogstaven, og den i Hjertet skrevne Lov til den i Steen indgravne (Jerem. XXXI, 33), saaledes forholder det

²⁾ Vincentius Lirinens. Commonitor. c. 28. (et Sted, af hvilket allerede ovenfor § 11. Anm. 10 en Deel er anført); Nulla ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plene et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus ille sit fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquæque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesie, ætatum ac seculorum gradibus, intelligentia scientia, sapientia; sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. c. 29: Ligefom Barnets Lemmer, naar det bliver ældre, ikke tiltage i Antal, men kun i Størrelse.

nye, evige Evangelium sig til det G. og N. T., der derfor ogsaa ville blive ophævede ved dette. Thi en h. Skrift blev givet de Troende paa den Tid, da Faderen virkede, en anden da Sønnen virkede, en tredje er givet for d. h. Aands Tidsalder. I denne Tidsalder skal al Erkienden i Vildebær ophøre, og Sandheden i begge Testamenter vise sig utilhyllet ³⁾).

Da nu ikke blot denne foregivne nye Aabenbarings Form var phantastisk, men da Indholdet ogsaa var af sværmerisk-affectuøs Natur, og da paa den anden Side d. h. Aands foregivne fortsatte Virken i den kirkelig ordnede Form ⁴⁾ dog bragte et forstørstedelen forkasteligt Indhold for Dagen, saa troede Reformatorerne at indsee, at man ikke kunde komme videre ad den nye, umiddelbare Aabenbarings Wei, men at den sande Uddannelse af Christendommen kun kunde bestaae i at føre den tilbage til dens oprindelige rene Skikkelse som bibelsk Christendom.

Da saaledes den guddommelige Aabenbarings Rilde, der i den catholske Kirke endnu bestandigen havde flydt, i den protestantiske var udtørret, og dens Livsvand endnu kun var tilstede

³⁾ Blandt denne sværmeriske Sects Lærdomme anføres f. Ex. (f. Gieseler, R. G. II, 2. S. 329 ff.): *Quod alia est scriptura divina, quæ data est fidelibus eo tempore, quo Deus pater dictus est operari; et alia, quæ data est Christianis eo tempore, quo spiritus s. proprietates mysterii trinitatis operabitur. — Quod tertius status mundi, qui proprius est s. spiritus, erit sine ænigmate et sine figuris. — Unde (apostolus) dicit (1 Cor. XIII, 9 f.): Ex parte cognoscimus, ex parte prophetamus, cum autem venerit quod perfectum est etc. Quasi dicat: tunc cessabunt omnes figuræ et veritas duorum testamentorum sine velamine apparebit.*

⁴⁾ Dog satte Luther, paa Grund af denne Anmælselse af en Oplysning, der er uafhængig af det skrevne Gudsord og gaar ud over samme, Catholicismen i Klasse med sin Tids Sværmerier, f. Art. Smalcald. Art. VIII, 4 (efterat der har været Tale om Münzer o. A.): *Quid quod etiam Papatus simpliciter est merus entusiasmus, quo papa gloriatur, omnia jura esse in scrinio sui pectoris, et quidquid ipse in ecclesia sua sentit et jubet, id spiritum et justum esse, etiamsi supra et contra scripturam et vocale verbum aliquid statuit et præcipiat.*

som stillestaaende i de hellige Skrifter's Rar: saa var det nødvendigt, at man maatte søle sig opfordret til at udgrave en anden levende Kilde, af hvilken man da maatte søe bestomere, nemlig den menneskelige Aands egen Gfærtænken. Men denne maatte snart i mange Puncter føre ud over det Indsigtstrin, paa hvilket de bibelske Skribenter stode. Først maatte dette blive Tilfældet ved verbdlige Ting, ved astronomiske, geographiske o. desl. Kundskaber. Men paa Massen af disse forskjelligartede Kundskaber og Forestillinger beroe ogsaa de hellige Skribenters Anskuelse og Lærdomme; naar derfor hine trænge til og kunne modtage en Bemigtigelse og Forbedring, saa maae disse ogsaa trænge dertil og kunne modtage den. For at indgive det G. og N. T.'s Forsættere lutter fuldkomne religiøse Begreber havde Gud ogsaa maattet ombanne deres øvrige Forestillinger, og derved handlet imod den Lov for hans Virksomhed, som vi ellers overalt iagttage, Succesivitetsens Lov. Disse Reflexioner bleve især anstillede af Semler, og de førte ham til, i den bibelske Aabenbaring kun at finde en Begyndelse til den sande Gudsberkjendelse, der kunde modtage en større og større Fuldkommenhed^{*)}.

Læsning, eller hvem der ellers er den i den nyeste Tid omtvistede Forfatter til Afhandlingen om Menneskeslægstens Opdragelse, fornyede den montanistiske Sammenligning mellem Aabenbaringens forskjellige Perioder og det menneskelige Livs Aldere, og erkjendte i Middelalderens Idee om et evigt Evangelium mere end blot Sværmeri. Vel brugte han denne Tanke om en guddommelig Opdragelse af Menneskeslægten nærmest kun til, idet han saae tilbage paa den svundne Tid, at forsvare Ufuldkommenhederne i den gammeltestamentlige Aabenbaring mod deistiske Angreb, dog erklærede han ikke blot det G. T. for en Elementarbog, som Menneskeheden for længe siden var voret fra, men ogsaa det N. T. holdt han kun for en bedre lignende, som man engang i sin Tid

*) Semler, Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre, I, S. 74. 82 f. Indledning til Oversættelsen af P. Farmers Briefe über die Dämonischen, Borr. S. 30. Zusätze, S. 132. 223 f.; von freier Untersuchung des Kanon. I, S. 135. II, S. 95.

ligeledes vilde og maatte vore fra, og det ikke blot formelt ved Omdannelsen af de aabenbarede Sætninger til Fornuftssandheder, men ogsaa materielt, f. Ex. derved, at der udsandtes ædelere Drivefsjedre til Dyden, end de, der vare givne i det N. T. i Haabet om en tilkommende Belønning *).

I „Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion“ er dette Spørgsmaal bleven gjort til Gjenstand for en særskilt methodisk Undersøgelse. Uden at gjøre Volds paa Fornuften og selv paa Skriften, erklærer Forfatteren (Krug), kan man paa ingen Maade ansee den christelige Religion, saaledes som den er indeholdt i det N. T.'s Beviisstrifter, for et non plus ultra af religiøs og moralsk Indsigt, men man maa erkjende, at den i mange Henseender trænger til at gøres, og kan gøres, fuldkommere. Dette er ikke blot at forstaae saaledes, at den nytestamentslige Aabenbaring bestandigen subjectivt kan tilregnes fuldstændigere, saavel i theoretisk som i practisk Henseende, af den enkelte Christne og den hele Christenhed; men saaledes, at den Sum af religiøs og moralsk Indsigter, der er nedlagt i det N. T., ogsaa i og for sig eller objectivt kan berigtiges og forøges ved fortsat Eftertænkten. Derfor tale saavel philosophiske som historiske Grunde. En absolut fuldkommen Aabenbaring erklærer Philosophien nemlig for umulig, og selv om den var mulig, for uhensigtsmæssig. Selv Guddommen kan ikke meddele Mennesket en absolut fuldkommen Erkjendelse, da den isaafald enten maatte omstabe den endelige Aand til en uendelig, eller med Magt hindre den i, igjen at anvende den meddeelte Erkjendelse til at opnaae en høiere Indsigt. Begrebet om en aabenbaret Religions absolute Fuldkommenhed indeholder altsaa i sig selv en Modsigelse; en Erkjendelse, der er meddeelt i Tiden, kan ikke være absolut fuldkommen. Men at Meddelelsen af en Aabenbaring, der ikke kunde blive fuldkommere, selv om man forudsatte at den var mulig, ikke stemmede overens med det Niemeed, som enhver Religion og isærdeleshed Christen-

*) Die Erziehung des Menschengeschlechts, i Lessing's Werke, VI, S. 360 ff.

dommen har, det er let indlysende. Naar en Underviisning skal bringe sand Nytte, saa maa den rette sig efter Disciplens Evne, og selgeligen gaae frem Skridt for Skridt, eftersom dennes Evner eller Kundskaber udvikle sig. Havde Jesus virkelig havt til Hensigt, at ville fastsætte en fuldkommen og ubrødelig Religionsnorm for alle Tider, — her gaae de philosophiske Grunde over i de historiske — saa havde han maattet foredrage sin Lære ganske anderledes end han gjorde, nemlig ikke blot populært og leilighedsvis, men tillige, idetmindste for sine fortroligste Disciple, som et bestemt, i sig afsluttet Lærebegreb. Hertil kommer, at ogsaa Apostlene efter Aandens Udgydelse endnu tiltog i Indsigt, og at Skriften selv opfordrer til at prøve Alt: — lutter Beviser for, at Jesus hverken vilde, kunde eller skulde fastsætte en Religions-theorie, den ikke kunde modtage nogen Forbedring eller Forandring; men at han kun af Gud var bestemt til, at give den menneskelige Aand ligesom det første Sted til videre Eftertanke over religiøse og moralske Gjenstande ⁷⁾.

Denne Christendommens Perfectibilitet opfattede Ammon bestemt som dens Uddannelse til Verdensreligion. Han paaviste de Forandringer, som den havde undergaaet ved sin Overgang fra den udelukkende jødiske Jordbund til den hedenske, i sin Bæring med græsk Philosophi, germanisk Nationalcharacter o. s. v., han tilstod, at Christendommen, saaledes som den nutildags er udpræget selv i den protestantiske Kirke, ingenlunde mere er den samme, som fremgik af Etisterens Mund ⁸⁾; han fandt i disse Forandringer, ved Siden af megen Forvanskning, dog tillige en Fremstriden til større Frihed og han satte Tidens Opgave med Hensyn paa Christendommen deri, at man bestandigen mere og mere maatte sætte det Ideale i samme over det Reale og Factiske, der hidtil var gjort til Hovedsagen, hvorved imidlertid ikke Religionen, men blot Maaden at lære paa, skulde blive for, andret ⁹⁾.

⁷⁾ Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion. S. 10—83.

⁸⁾ Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, II, 2. S. 221.

⁹⁾ N. anf. St. I, S. VIII f.

Medens disse friere Stringer om den aabenbarede Religions Perfectibilitet fremkom, lod man, tildeels med Forsæt, det Spørgsmaal uberørt, om man til det Perfectible, eller det, som det i en tidligere Tid var muligt at gaae ud over, blot skulde henregne det N. T.'s Fremstilling af den christelige Aabenbaring og maaskee ogsaa Christi Foredrag, forsaavidt som det var beregnet paa hans Disciples Faaetevne, eller om derunder ogsaa maatte indbefattes selve Christi Bevidsthed, og denne selgeligen ikke længere ansees for saa fuldkommen, at det var umuligt at gaae ud over den til noget Hiere¹⁰⁾. Med Hensyn paa dette Punkt er i vor Tid den Anskuelse bleven herskende ved Schleiermacher, at Christi Urbilledlighed og selgelig hans Uovertræffelighed, maa indskrænkes til det, der staaer i Forbindelse med Gudsbevidsthedens Kraft, og at derfor en Berigtigelse af hans Anskuelser om naturvidenskabelige, historiske o. a. Ting ikke skal udelukkes; at man endvidere, ogsaa hvad det Religiøse angaar, kan og maa gaae ud over den ved Nationaliteten bestemte Form af hans Lære og Liv: men dette skal kun være at gaae ud over den Form, i hvilken hans Væsen udtraadte, ikke over dette selv, som hine begrændsede Former ikke have været istand til at optage fuldkomment i sig, og som derfor, jo mere disse sønderbrydes og fuldkomnere komme i Stedet, bestomere fremstilles i sin oprindelige Reenhed og Urbilledlighed¹¹⁾.

Derimod maa man nu fra den moderne Videnskabs Standpunkt gjere gjældende, deels, at det er vanskeligt at drage en Grændse mellem det i Jesu Udsagn, der hører til Religionen, og det, som ikke hører dertil, idet en Ufuldkommenhed i disse forskjellige Anskuelser, der nærmest kunne gjælde for physiske, metaphysiske o. s. v., som Troen paa Engle, Djævl og Dæmoner, paa en Himmel over og et Helvede under Jorden, ikke kunde blive uden staaelig Indflydelse ogsaa paa det egentlig Religiøse; deels at det og-

¹⁰⁾ Saaledes allerede mange Gnostikere; jfr. det § 15, Anm. 12 anførte Sted,

¹¹⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre II, § 98, især S. 35.

faa er beviist at være ulogisk, at tale om et Væsen, der skulde indeholde Mere end Totaliteten af dets Phænomener, og herved er den Forret, at være et non plus ultra for alle Tider, frastjendt enhver historisk Personlighed uden Undtagelse ¹²⁾).

Heri ligger rigtignok allerede Negationen af detirkelige Aabenbaringsbegreb, men vi ville imidlertid dog see, hvorledes det historisk opløses.

§. 19.

Detirkelige Aabenbaringsbegrebs Opløsning.

Socinianerne havde bygget Aabenbaringsens Nødvendighed paa en Grund, som deres øvrige System kunde gjøre til et Beviis for dens Udværslighed. Uden Aabenbaring, paastode de, vilde Mennesket ikke kunne vide Noget om Gud, men Retsskaffenhed, ogsaa uden nogen Idee om Gud, gjaldt dem allerede for Fromhed; man kunde altsaa kun sige, at Guds Aabenbaring var nyttig som udvortes Befordringsmiddel for Fromheden, men ikke, at den i og for sig er nødvendig ¹⁾).

Arminianerne afvege heri fra Socinianerne. Vel stemmede de overeens med disse i at nægte, at Gudsideen var Mennesket medfødt, saaledes at han, ogsaa uden at det Anlæg til Fornuft, der slumrede i ham, blev udviklet ved Eprog og Underviisning, vilde vide Noget om Gud; derimod paastode de i Modsatning til dem, at han ved Udvikling og den rette Brug af sin Fornuft, navnlig ved Betragtning af Naturen, kunde komme til Overbeviisning om Guds Tilværelse og til Erkjendelse af hans fornemste metaphysiske og moralske Egenskaber samt af de Forpligtelser, der paa Menneskenes Side svare til disse. Dette er den naturlige Religion, der uden Aabenbaring fremgaaer af Brugen af den Mennesket medskabte Fornuftens Gave alene. Den første Act, hvorved denne naturlige Religion fremtræder virksom, er Adskillelsen mellem det Gode og det Onde, ifølge hvilken trods al Forskjellighed i Anvendelsen paa det Enkelte, alle Men-

¹²⁾ S. mit Leben Jesu, II, de sidste §§. af Slutningshandlingen.

¹⁾ S. ovenf. Slutningen af § 9.

nefter og! Folkeslag dog ikke blot stemme overeens i den almindelige Grundføtning, at man skal gjøre det Gode, lade det Onde, men ogsaa i de bestemtere Regler: at man ikke skal gjøre det mod Andre, hvad man ikke ønsker, at Andre skulle gjøre mod os, og omvendt, at man skal gjøre Andre det Gode, som man ønsker sig af dem. Dette er den naturlige Lov, som Menneffene ligetil Abrahams og Moses's Tider havde at holde sig til, som Gud allerede henviste Cain til, som lærte en Seth, Enos, Noah, at anraabe Guds Navn, som bragte Syndfloden om Menneffeslægten og senere Ild fra Himmelen over Sodomiterne som Straf for deres Overtrædelse af den. Det er den Lov, som efter Apostlen Paulus's Lære alle Hedningene bære i sig, og af hvilken de (sefter Rom. I, 18 ff.) kunne erkjende, for det første hvad det Theoretiske angaaer, at der er en Gud, at han ikke er nogen enkelt, sandelig Ting, men tværtimod alle Ting's Skaber, Styrrer af alle Menneffers Skjæbner og Dommer over deres Handlinger; for det Andet hvad det Practiske angaaer, at de skulle ære hiin Gud, og alene ham, som Skaber og Opholder, at de skulle gjere det Gode og styre det Onde, da de i modsat Tilfælde kunne vente den strængeste Tugtelse af ham.

At Menneffene til enhver Tid havde kunnet adlyde denne Lov, det er efter den Arminianske Lære utvivlsomt, men den bisælske Historie — dens Sandhed forudsat — lærer os, at i Virkeligheden til alle Tider kun yderst faa have adlydt den, medens det overveiende Antal før Syndfloden var henfalden til den afskyeligste Usædelighed og efter den desuden til Afguberi. Heraf seer man, hvor særdeles vanskeligt det maa være for Menneffet, at skaffe Fornuftens Opfordringer Seier over Sandsernes Tillokkelser, der uophørligen strømme ind fra alle Sider, og hvor ønskeligt og gavnligt det derfor var, at en guddommelig Hjælp kom til. Vel havde Gud ogsaa allerede aabenbaret sig for Adam, Noah og endnu andre Menneffer i Oldtiden, men hans Aabenbaringer havde kun bestaaet i Anviisninger og Trusler, men ikke i formelige Forbund, d. e. i guddommelige Forjættelser, der knyttede sig til visse Præstationer af Menneffene som Betingelser. Tager man Ordet Forbund i denne Betydning, saa var ogsaa

Noahs saakaldte Pagt med Gud ikke en Pagt i egentlig Betydning, følgelig heller ikke nogen egentlig Aabenbaring, fordi den indeholdt en ubetinget Forjættelse for alle Menneſter uden Forſkjel; ſerſt Abraham, dernæſt Moſe og endelig Chriſtus bleve ſande og virkelige Aabenbaringer tildeel, d. e. ſaadanne, ſom indeholde betingede Forjættelser, der for Menneſtene ere de kraftigſte Driveſjedre til Fromhed og Eædelighed²⁾.

Ogsaa her bliver der endnu beſtandig efter Skil og Brug ſtalt om Aabenbaringens Nødvendighed; men derved forſtaaes mere kun det Nyttige og det Onſkelige ved en ſaadan Foranſtaltning, der ikke ſkal gjere det ellers Umulige muligt, men kun det Banſkeligere lettere. Aabenbaringens Nødvendighed i ſtrængere Betydning kunde man desuden ikke paaſtaa uden at beſtylde Gud for en Ufuldkommenhed eller Ulighed i hans Handlemaade. Naar den Kundſkab, ſom Aabenbaringen meddeleſe, er uundværlig for Menneſket for at opnaae dets Beſtemmelse, ſaa maatte Elſkeren lægge Gvnen til at erhverve ſig diſſe Kundſkaber i Menneſkets Natur, en ſenere overordentlig Meddeleſe af ſamme ſynes at være en bagefter kommende Forbedring, der ſtrider mod Begrebet af en fuldkommen Skaber. Gud har jo dog udruſket ethvert af de ufornuſtige Dyr ſaaledes, at det kan opnaae ſin Beſtemmelse, han har indplantet dem de Kræfter, der ere nødvendige til deres Opholdelse, ſom naturlige Momenter i deres Væſen; hvorfor ſkulde han da, da han indrettede den menneſkelige Natur, have glemt at lægge Gvnen til de Kundſkaber i den, uden hvilke den ikke kan opnaae ſin ulige høiere og ædlere Beſtemmelse³⁾?

Eller, ſelv om man ſatte, at Menneſtene, ſom den orthodoxe Kirke lærer, ſtrar efter at de vare blevne ſkabte, ved egen Brøde havde miſtet hiin høiere Gvne, at det første Menneſke havde paadraget ſig og ſine Efterkommere en naturlig Svaghed,

²⁾ Saaledes Episcopius, Institut. L. I, c. 3. c. 6—10. L. II, c. 1; Limborch, Theol. christ. L. I, c. 1, 8, c. 2, 4 f. L. III, c. 6 ff.

³⁾ Tindal, Christianity as old as the creation, ch. XIII og XIV. S. 477 f. 700 ff.

en Blindhed i Forstanden og en Fordærvelse i Willen: saa vilde heraf dog ikke følge Andet, end at Gud ifølge sin Godhed og Viljedom strax igjen vilde have skjænket Menneskets Natur dens oprindelige Kraft og Fuldkommenhed, hvorved det første Menneske og alle hans Efterkommere paa een Gang vilde være hjælpere. Eller, sæt engang, at Mennesket havde spist sig legemlig blind i den forbudte Frugt, hvad vilde da Gud, da det jo dog er nødvendigt, at Menneskene iagttage de Begreber, som omgive dem, have kunnet gjøre i et saadant Tilfælde, uden at gjengive det første Menneske hans Eynsevne, som da naturligviis vilde have forplantet sig til hans Efterkommere, som om Intet var sket⁴⁾. Og hiin Helbredelse vilde oveniud have været en Velgjerning mod alle Mennesker, hvilket ikke er Tilfældet med Aabenbaringen.

Vi ville nu et Dieblif sætte, at denne, som en overnaturlig Foranstaltning, var nødvendig, nødvendig i det orthodoxe Systems strænge Betydning, saaledes at den, som ikke troer paa den, eller den, som den ikke bliver tildeel, er evig fordømt. I saafald maatte Gud ifølge sin Godhed og Retfærdighed, lade den komme til alle Mennesker paa alle Steder og til alle Tider, og det paa en saadan Maade, at hver Enkelt ved samvittighedsfuld Anvendelse af sine Aandskræfter kunde overbevise sig om dens Sandhed, og Ingen blive vantro uden egen Skyld. Men hvor langt anderledes forholder det sig ikke i Virkeligheden! Idetmindste i firetusind Aar, naar vi antage den sædvanlige Regning, lige til Christi Komme, var kun et lille Folk, om hvilket de færreste af de andre Folkeslag vidste Noget, i udelukkende Besiddelse af denne foregivne Aabenbaring, ogsaa Christendommen har siden kun udbredt sig langsomt, og hidindtil kun over en forholdsmæssig lille Deel af Jorden. Hvem vil vel nu forlange af Egypteren eller Grækeren for Christus, af Muhammedaneren midt i Tyrkiet, af Getischdyrkeren i Africa's Indre, at de skulle overbevise sig om Christendommens Sandhed, da de deels slet

⁴⁾ Reimarus, Unmöglichkeit einer Offenbarung o. s. v. Fragmente, S. 34 ff.

ikke have hørt Noget om den, deels ikke have hørt noget Aetiologi, og ikke have seet noget Godt af dens Befjendere, ja maaskee endog lidt Ondt af dem? Men ligesaa lidet er det paa den anden Side de Christnes Fortjeneste, at de ere fødte som Christne, og troende holde ved Christendommen. Det første skyldes de Omstændigheder, som ere uafhængige af dem; og det Andet er hos den allermindste Deel af dem en Følge af egen Prøvelse, hos de Allerfleste blot et Værk af Gaven, da der neppe er Geniblandt Tusinde, der har Evner til grundigen at undersøge den Religion, hvori han er opdraget. Det tilkommer altsaa dem, der holde en ydre Aabenbaring for at være nødvendig for Menneskene til at blive salige, at vise, hvorledes det kan forenes med Guds almindelige Fadergodhed mod Alle, at han ikke har meddeelt alle sine Børn den, da de dog alle ligemeget skulle trænge dertil. Vilde det ikke have været ham lige saa let, at kundgjøre Aabenbaringen for alle Folk som for eet? at bekjendtgjøre den i alle Sprog som kun i eet? ja, kunde han ikke, til Befordringen af et saa herligt Niemeed, ligesaa vel igjen forene alle Menneskers og alle Folkeslags Sprog, som han i Begyndelsen kunde adskille Sprogene for at forhindre Bygningen af Babels Taarn? I Sandhed, naar Gud paa Grund af sin Godhed vil have alle Mennesker salige, og naar han hertil, ifølge sin Viljedom, vælger de hensigtsmæssigste Midler, saa kan han ikke gjøre det til den nødvendige og eneste Betingelse for Saligheden for Alle, som de Ffleste uden deres Brøde ikke kunne opnaae, og som igjen de Ffleste af de saa Øvrige uden egen Fortjeneste føre sig til Nytte: selgeligen kan Aabenbaringen ikke være nødvendig, og Mennesket ikke være bestemt til at modtage en Aabenbaring⁵⁾.

I den nyere Tid er man nu meget redebon til at give Noget efter med Hensyn til Aabenbaringens ubetingede Nødvendighed for alle Mennesker. Allerede tidlig havde saadanne Christne, paa hvem hedenske Vises og Heltes Andes og Characters storhed havde gjort et dybt Indtryk, undtagelsesviis ligesom be-

⁵⁾ Lindsal, p. anf. St. (S. 334. 511. 669 ff. 702). Reimarus, p. anf. St. S. 31 ff. 129. *Système de la Nature*, II. c. 3.

det Enkelte fri fra Fordømmelsen⁶⁾; ogsaa for Melanchthon var det haardt, at overantvorde de Mænd, som hans classiske Studier havde lært ham at beundre, en Solon, Themistocles, Fabius, Scipio, uden videre til Fordømmelsen; men da han holdt fast paa den Sætning af det N. T., at der ikke var Frelse at finde uden i Kristus, i dens fulde Strængighed, saa vovede han ikke, hvad Zwingli havde vovet, ligesrem at hensejtte dem i Himlen⁷⁾, og lod det hellere staae som uafgjort, om ikke maaskee Gud ad Veie, der ere uudforskelige for os, havde kunnet bibringe saadanne Mænd nogen Kundskab om Syndsforladelsen ved Kristus; paa en lignende Maade, som han havde bibragt det G. T's Patriarcher den⁸⁾. Allerede i den ældste Kirke havde

- ⁶⁾ Saaledes findes der hos Pseudodamasceus, *orat. de defunctis* bl. A. den Legende, at Gregor den Store gjorde en saadan Forbøn for Trajan, og at denne Bøn blev opfyldt; men at det dog blev ham betydet, at han ikke maatte komme med flere af den Art. Den græske Metropolit Johannes (under Constantinus Monomachus og hans Efterfølger) skrev:

Ἐπερ τινὰς βυλοιο τῶν ἀλλοτρίων
 Τῆς σῆς ἀπειλῆς ἐξελεσθαι, χρίτε μὲν,
 Πλάτωνα καὶ Πλυταρχὸν ἐξελοιο μοι
 Ἀμφω γὰρ εἰσι καὶ λόγον καὶ τὸν τροπον
 Τοῖς σοῖς νομοῖς ἔγγιστα προσπεφυκοτες
 Ἐἰ δ' ἡγνοῶσαν, ὡς θεὸς σὺ τῶν ὅλων,
 Ἐνταυθα τῆς σῆς χρηστοτήτος δεῖ μόνον,
 Δι' ἣν ἀπαντας ὄντα σωζειν θέλεις.

- ⁷⁾ Christ. fidei brevis et clara exposit. ad Franc. I (Opp. II, p. 559): Hic duos Adam, redemptum et redemptorem, Petrum, Paulum, hic Herculem, Theseum, Socratem, Aristidem, Catones etc. videbis.
- ⁸⁾ Loci theol. De peccatis actualibus (ed. 1535): Quamquam non est nostri iudicii, quid Deus egerit cum illis præstantibus viris: Solone, Themistocle, Fabio, Scipione, Pomponio Attico et similibus, an peculiari beneficio ipsis præbuerit aliquem intellectum gratuitæ misericordiæ et remissionis peccatorum et veri cultus: tamen nos tantum juxta verbum nunc promulgatum, h. e. juxta evangelium, judicare debemus, neminem sine Christi cognitione et misericordia propter Christum promissam saluum fieri. 3 de fil.

man, efter 1 Pet. III, 19 f. benyttet Christi Ophold i Hades hertil⁹⁾; hvorefter man senere fandt det mindre transcendent at henlægge den Indvirkning paa dydige Ikke-Christne, ved hvilken de skulde gøres bekendt med den christelige Åbenbaring, til Dødsræblikket¹⁰⁾. Dog var ogsaa denne Forudsætning endnu

digere Udgifter fra 1543 af ere Udtryffene i dette Sted blevene forandrede til ulige haardere, og man seer med Bedrøvelse, hvorledes ogsaa Melancthon, som fra sine philologiske Studier medbragte saa megen Liberalitet, ved Theologien lidt efter lidt er bleven mere og mere snæverhjertet. Saaledes bliver ogsaa Luthers Ytring i hans Tilschreden, c. 20: Cicero, en vis Mand, ligesom Seneca; jeg haaber, at Gud vil være dem naadig, — rigtigst fortolket paa følgende Maade af Quenstedt, i Overensstemmelse med andre Ytringer af Luther: *non loquitur de plenaria salvatione, sed de poenæ in æterna damnatione mitigatione.*

9) *Hermæ Pastor*, III, 9, 16. *Clemens Alex. Strom.* II, 9. VI, 6: ἡν δ' ἄν πλεονεξίας ὁ τῆς τυχευσης ἐργον, τῆς προεξεληλυθότας τῆς παρυσίας τοῦ Κυρίου, μὴ εὐηγγελισμένους μὴδὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αἰτίαν παρασχομένους κατὰ τὸ πιστεῦσαι ἢ μὴ, ἥτοι τῆς σωτηρίας, ἢ τῆς κόλασεως μετασχεῖν. ὁ γὰρ πῦ θείας, τῆς μὲν ἀκριτῶς καταδεδικασθαι, μόνους δὲ τῆς μετὰ τὴν παρυσίαν τῆς θείας ἀπολελαυκεναι δικαιοσύνης. Ὡς οὖν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν δίκαιοις ὅς ἢ πίστις μόνον ἢ εἰς τὸν Κύριον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποστῆναι τῆς εἰδωλολατρείας ἔδει. — διόπερ ὁ Κύριος εὐηγγέλισατο καὶ τοῖς ἐν αἵθρῃ. Ὡς δὲτ ifte blot for Jæderne, men ogsaa, enten det nu var umiddelbart eller ved sine Disciple, for Hebringene: τῷτεστιν τῆς ἐν δικαιοσύνῃ, τῇ κατὰ νόμον καὶ κατὰ φιλοσοφίαν, βεβιωκότας μὲν, ὁ τελείως δὲ, ἀλλ' ἁμαρτητικῶς διαπερανάμενους τὸν βίον. τοῦτο γὰρ ἐπρεπεν τῇ θείᾳ οἰκονομίᾳ, τῆς ἀξίαν μαλλὸν ἐσχηκότας ἐν δικαιοσύνῃ καὶ προηγούμενους βεβιωκότας, ἐπὶ τε τοῖς πλημμελεῖσιν μετανοηκότας, καὶ ἐν ἀλλῇ τόπῃ τυχεύσιν, — κατὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστω γνῶσιν σωθῆναι. *Andre Rirkelæreres Udsagn herom kan man eftersee i Anm. til Stedet af Hermæ Pastor, i den Cotelier-Clericuske Udgave af Patres apost., samt i Fabric. Cod. Apocr. N. T. II, pag. 1005 ff.*

19) Leibniz, Théodicée, I, 98 : en supposant, qu'aujourd'hui une connaissance de J. Christ selon la chair est nécessaire au salut, comme en effet est le plus sûr de l'enseigner, l'on pourra dire, que

bestandig phantastisk nok, og der blev saaledes intet Andet tilovers, end aldeles at opgive den Mening, at der af Kristus blev meddeelt de dænde eller døde dydige Lædninger nogen Rundskab, og dog føre dem ind i Saligheden om end kun i en lavere Grad af samme. Skjøndt rigtignok en kristelig Salighed ikke kan finde Sted uden Rundskab til Kristendommen, saa selger det dog ikke heraf, at der uden denne overhovedet ingen Art af Salighed kan finde Sted¹¹⁾; ligesom der paa Jorden gives forskellige Grader af det naturlige og det aandelige Liv, saaledes kan der ogsaa hiiisides gives forskellige Salighedsstrin, et heiere for de Christne, et lavere for retslafne Ikke-Christne¹²⁾. Dog, dette er den gamle pelagianiske Halvhed, som allerede Augustin medrette har spottet over¹³⁾; man har forladt den orthodore Lære, der ikke kjender til nogen Frelse uden ved Kristus, og dog har man ikke gjendrevet den Breidelse for Uretfærdighed, som er gjort mod Gud. Thi saasnart Gud een Gang paa en overnaturlig Maade har grebet ind i Naturens og Historiens

Dieu la donnera à tous ceux, qui font ce qui depend humainement d'eux, quand même il faudrait le faire par miracle. Aussi ne pouvons — nous savoir ce qui se passe dans les ames à l'article de la mort: et si plusieurs théologiens — soutiennent, que les enfans reçoivent une espèce de foi dans le baptême, quoiqu'ils ne s'en souviennent point depuis, quand on les interroge là dessus: pourquoi prétendrait-on, que rien de semblable, ou même de plus exprès, ne se pût faire dans les mourans, que nous ne pouvons pas interroger après leur mort? De sorte, qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui lui donnent moyen de satisfaire à sa justice et à sa bonté, et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quel voye il se sert: ce qui n'est rien moins qu'une objection valable. *3fr. causa Dei adserta per justitiam ejus, 111.*

¹¹⁾ Semler: Versuch einer freieren theol. Lehrart, S. 260.

¹²⁾ Clarke, hos Lindal, p. ant. St.

¹³⁾ Contra Julianum, IV, 3: An forte Fabriciis — et Regulis et Fabiis et Scipionibus et Camillis cæterisque talibus, sicut infantibus, qui sine baptismo moriuntur, provisuri estis aliquem locum inter damnationem et regnum coelorum.

ordentlige Udviklingsgang, ved hvilken der rigtignok er sat en stor Forskjel mellem de forskjellige Folkeslags Uddannelsesmidler, saa fordrede hans Retfærdighed, at dette Indgreb ligemeget kom alle Mennesker tilgode. Der bliver da ikke Andet for end at sige, at en Åabenbaring ikke er nødvendig for de Mennesker, som ikke ere istand til at erholde nogen, eller nogen tilstrækkelig Kundskab om den, men naar de blot forresten ere gode Mennesker, saa kan der ikke finde nogen Forskjel Sted mellem dem og de Christne med Hensyn paa Saligheden¹⁴⁾. Men er Åabenbaringen ikke nødvendig for disse, saa kan den heller ikke være det for de øvrige; man maatte ellers antage, at de Folkeslag, der ere blevne Christne, havde en svagere Natur, og derfor ere blevne understøttede af Gud ved en overordentlig Hjælp, som de øvrige paa Grund af deres stærkere Natur kunde undvære.

Dog, er overhovedet en Naturlig Åabenbaring mulig? Kan Gud give en saadan? Kan Mennesket modtage den og erkjende, at det er en Åabenbaring?

Det første Spørgsmaal er igrunden det samme, som blev opkastet og besvaret med Hensyn til Underne. Vi kunne her betragte Gud dels i og for sig, dels i Forhold til Verden. Hvad det første Punct angaaer, saa er en Åabenbaring i Kirkelærens Betydning, ligesom Underet, en enkelt Act af Gud i Tiden, der strider mod hans Væsens Uforanderlighed¹⁵⁾. Den Udflugt, at Gud strax ved Skabelsen havde indflettet Åarsagen til det Phænomen, der paa en bestemt Tid skulde fremtræde som Åabenbaring, i Planen til det Hele¹⁶⁾, at Indplantningen i Menneskeheden af det Guddommelige, der er åabenbart i Kristus, er en evig Act, saa at dets Fremtræden i Tiden i en bestemt Pers-

¹⁴⁾ Spinoza, ep. XLIX: Quod — ad — Turcas et reliquas gentes attinet, si Deum cultu justitiæ et charitatis erga proximum adorent, eodem spiritum Christi habere credo, et salvos esse, quicquid de Mahomete et oraculis ex ignorantia persuasum habeant. Sfr. Eberhard, neue Apologie d. Socrates, I, S. 449 ff.; Lessing, Werke, VI, S. 287.

¹⁵⁾ S. Indledning, § 5.

¹⁶⁾ Pos Fichte, Kritik aller Offenbarung, S. 152 i det 2det Dylag.

son har sin Grund i den menneskelige Naturs oprindelige Indretning¹⁷⁾, — denne Udflugt er egentlig en Opgivelse af det firfelige Aabenbaringsbegreb. Thi naar den Spire, af hvilken til en vis Tid den saakaldte Aabenbaring skulde udvikle sig, hørte til den menneskelige Naturs oprindelige Udstyrelse, saa er den kun paa samme Maade overnaturlig, som alle de aandelige og legemlige Gaver, ved hvilke Menneſkeheden glæder sig, samt de Færdigheder, der udvikle sig af dem, og Christendommens Oprindelse kan ikke i anden Betydning føres tilbage til Gud end f. Ex. Opfindelsen af Bogtrykkerkunsten, nemlig forsaavidt som han er Skaber af den menneskelige Natur og dens Kræfter, ligesom af dens Forhold til det øvrige Universum¹⁸⁾. Men da det kun er en ufuldkommen Forestillings- og Udtryksmaade, der hensætter Skabelsen af den menneskelige Natur, som en enkelt, forbigangen Act, til et forestillet Begyndelsestidspunkt, istedetfor at den skulde begribes som Guds bestandige Virkeliggjørelse af sig selv i Form af det Menneſkelige (hvorefter siden): saa gaaer ogsaa Aabenbaringsbegrebet fra Forestillingen om en Aabenbaring i Tiden over til Ideen: en evig Aabenbaring. Manden er kun det, at være for Manden, at lade sig tilsyne for sig selv, Gud er altsaa kun Mand, idet han veed sig selv, hans Sig-Viden er nu hans Selvevidsthed i Menneſket og Menneſkets Viden om Gud, som strider frem til Menneſkets Viden i Gud¹⁹⁾. Religionen i Menneſket er selve det guddommelige Væsens Reflexion i sig, dets Tilbageſkuen fra dets Accidentalitet til dets Substant, uden hvilken det ikke vilde være Mand; Guds Aabenbaring for Menneſkeheden er kun den phænomenale Side af hans Aabenbaring for sig selv, og maa derfor være evig ligesom denne²⁰⁾.

¹⁷⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre, I., § 13. S. 90.

¹⁸⁾ Man har paa Grund heraf skjælnet mellem en umiddelbar og en meddelbar Aabenbaring og indrømmet, at den sidste er tænkelig; men medrette bliver i Brieſe über den Rationalismus dette fluffende Begreb forkastet, i hvilket Adjectivet igſen ophæver det, som Substantivet udſiger.

¹⁹⁾ Hegel, Religionsphilosophie, I, S. 29. II, S. 158; Encyclop. S. 576.

²⁰⁾ Jfr. Daub., i Studien von Daub und Creuzer, II, S. 32 f. V, 2, S. 165 ff. og mine Characteristiken und Kritiken, S. 73 f.

Ogsaa Spørgsmaalet om Aabenbaringens Mulighed med Hensyn paa Gud i hans Forhold til Verden er allerede besvaret dels ved Undersøgelsen om Underne, dels ved Undersøgelsen af Aabenbaringens Nødvendighed. At en Aabenbaring vilde være en Tilstaaelse af, at Menneskenes oprindelige Udskyldelse var uskyldkommen, at Naturens Sammenhæng gjennembrødes og at det guddommelige Væsen derved vilde komme i Modsigelse med sig selv, alt dette er Grunde imod Muligheden af en overnaturlig Aabenbaring i den kirkelige Betydning.

Lage vi blot Hensyn til den menneskelige Natur i og for sig, saa see vi, at Aabenbaringen forudsætter en Receptivitet i Menneskets Aand, der strider aldeles mod dens Væsen. Thi da Aandens Væsen bestaaer i Activitet, saa kan der kun finde en saadan Eiden Sted i den, som i en anden Henseende er en Virken; d. v. s. man kan ikke tænke sig en absolut Passivitet i den menneskelige Aand, og ethvert Begreb er efter sin Natur falsk, som forudsætter en saadan i Menneskeaaanden. Men ved en Aabenbaring, d. e. en umiddelbar Indvirkning af det høieste Væsen paa den menneskelige Aand, bliver der Intet tilovers for den sidste uden absolut Passivitet; thi det høieste Væsen er absolut activt, men det nødvendige Correlat til den absolute Activitet er den absolute Passivitet. Følgelig viser Aabenbaringen sig, ogsaa fra denne Side betragtet, som umulig ²¹⁾.

Ud særdeles Vigtighed er ogsaa her det Spørgsmaal, om man kunde vide, at en Aabenbaring var en saadan: hvilket vi kunne sammenfatte med Spørgsmaalet om Aabenbaringens Virkelighed. Naar vi nemlig vilde sætte — hvad vi imidlertid ikke indremme — at Aabenbaringen var mulig: hvorledes skulle vi da erkende, at vi ere berettigede til, at ansee et givet Phænomen-for en saadan? Naar f. Ex. En havde et Syn, der forkyndte sig for ham som Gud, og som saadan gav ham Undersretning om Meget, saa vilde dette ikke være nok, men der vilde

²¹⁾ Schelling, über Offenbarung und Volksunterricht, i Fichte's und Niethammer's philos. Journal, VIII, 2 S. 151.

først være Spørgsmaal om, hvorledes han vilde erkende, at dette Syn virkelig var bevirket ved Gud? Spørgsmaalet er om en Sausalforbindelse, og en saadan kan man ikke iagttage, men man maa slutte sig til den²²⁾. En saadan Slutning kunde forelebigen synes mulig paa 2 Maader, idet man nemlig enten a priori steg ned fra Aarsagen til Virkningen, eller a posteriori op fra Virkningen til Aarsagen.

For at indsee Umuligheden af et Beviis ad den aposterioriske Wei, behøver man kun at nævne hvad der udfordres til et saadant: man maatte nemlig i det philosophisk deducerede Guds begreb ikke blot paavise Nødvendigheden af, at Gud aabenbares sig, men ogsaa af, at han just maatte aabenbare sig paa denne empirisk bestemte Maade.

Den aposterioriske Wei bliver en dobbelt ved Forfjellen mellem de virkende Aarsager og den sidste Aarsag. Hvad hiin angaaer, saa kan jeg ikke i Kredsen af det Endelige angive nogen tilsvarende virkende Aarsag til et vist Phænomen paa Religionsens Gebeet, ikke finde et naturligt A til et B. Hvad jeg selvel medrette kan udsige om den sagte Aarsag til hiint Phænomen, det er (som ovenfor ved Underne) kun det Subjective og Negative, at jeg, og maaskee andre og mange Jeg'er ikke kunne bestemme den. Men idet jeg nu for det Første gjør dette A, som jeg ikke kan bestemme, til et, der ikke kan findes i det Endeliges Sphære, og for det Andet forvandler dette negative Prædicat til det affirmative, at det omhandlede Phænomen kun kan begribes som en umiddelbar Virkning af det absolute Væsen: saa følger jeg rigtignok min Vands Gang til, saasnart det lader sig gjøre, at springe fra Rækken af de betingede Betingelser over til det absolut Ubetingede, men det Uretmæssige i en saadan Fremgangsmåde behøver ikke at bevises²³⁾. Til at gjøre os mistroist mod samme skulde allerede den Analogie være tilstrækkelig, der, naar man fraregner disse Phænomener, hvorom Spørgsmaa-

²²⁾ Fichte, Kritik aller Offenbarung, S. 90 ff.

²³⁾ Fichte, p. anf. St. S. 93.

let just er, bestandigen viser os, eller dog lader os forudsætte, naturlige Årsager til alle Phænomener; endvidere den Erfaring, at en sildigere, dannet Tid ofte har opdaget de naturlige Årsager til et Phænomen, som en tidligere uvidende Tidssalder havde savnet²⁴⁾; endeligen de flette Beviser, som de føre, der have forsøgt at godtgjøre Umuligheden af, at de foregivne Åbenbaringssubjecters religiøse Giendommelighed kan have uddannet sig paa en naturlig Maade²⁵⁾. Da det nu ogsaa ved Beviset af de sidste Årsager ikke gaaer af uden lignende uberettigede Spring, saa er det følgerigen ligesaa umuligt a posteriori som a priori theoretisk at komme til Visshed om, at et givet Phænomen er en Åbenbaring.

Men maaskee kunne den practiske FornuftsPrinciper føre hertil? Det er, efter Fichte's Mening, idetmindste muligt at tænke sig, at Menneskeheden kunde være sjunken saa dybt, at sædelige og religiøse Tilskyndelser kun kunde bibringes den ad Sandernes Vej; at den kun derved kunde bringes til at adlyde Moralloven og til at anerkjende de Sandheder, som den forudsætter, at hiin udenfra forkyndtes som et umiddelbart guddommeligt Bud, disse som en umiddelbart guddommelig Belæring. Og da nu Gud paa Grund af sin Hellighed bestemmer sig til, saameget som muligt at fremme alle fornuftige Væsners Sædelighed og Religiositet, saa kan man vente, at han, naar hiint Middel er muligt, og saa virkeligt vil betjene sig deraf saasnart Væsener af den angivne Bestaaffenhed findes²⁶⁾.

Men, er det nu ikke ganske det samme Tilfælde med Beviset for, at Menneskeheden virkeligt engang har været saa dybt sunken i sædelig og religiøs Henseende, at den ikke kunde reises ved naturlige Midler — og paa dette Beviis kommer Alt an — som ovenfor med den theoretiske Beviisførelse for Åbenbaringens Virkelige-

²⁴⁾ (Köhr) Briefe über den Rationalismus, S. 64 ff. Jfr. Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 101.

²⁵⁾ Schelling, über die Methode des academischen Studium, S. 169 f.; Wegscheider, Institut. § 44.

²⁶⁾ Fichte, p. anf. St. S. 104 ff. 134.

hed af eet eller flere eller mange Subjecters Mangel paa Evne til at forklare et religiøst Phænomen af naturlige Aarsager? Er det ikke ganske den samme Slutning, som her kommer tilbage, kun i en anden Form? og maa man ikke ogsaa her spørge, hvem der saa nøie kjender Menneskehedens Tilstand paa Jesu Tid paa den ene, og den menneskelige Naturs Restaurationskræfter paa den anden Side, at han kan være besejret til at paastaae, at hiin har været altfor fordærvet til at kunne helbredes ved diøse, eller at diøse ere for ringe til at kunne have været tilstrækkelige for en Tilstand som hiin? Eller rettere, den maa kjende hiin Periode, da Christendommen opstod, meget slet, som i den ikke kan opbauge de naturlige Spirer til denne ²⁷⁾; og den maa have en elendig Forrestilling om Menneskeheden og dens Slæder, der ikke begriber den som en lille Verden for sig, der har nok i den Staat af Kræfter, der uafslægt strømmer til den fra Alivets Rilde, og er istand til, at overvinde alle de Vanskeligheder, som stille sig i Veien for den.

Hvad nu den Betænkelse angaaer, at Jesus og Apostlene dog forkynde sig som Modtagere af guddommelige Aabenbaringer, og at de selvgelig erklæres for Bedrager, naar man bestrider Virkeligheden af denne Aabenbaring: saa maa man erindre om det, som allerede Spinoza med Hensyn paa Underet bemærkede angaaende Giendommeligheden ved den orientalske, ligesom overhovedet ved Oldtidens og selv i Almindelighed ved Folkets Tænke- og Udtryksmaade til alle Tider. Enhver, der med Opmærksomhed har læst det N. T.'s Skrifter, veed, at de ere langt fra, med Udtrykket: guddommeligt, guddommelig Aabenbaring og Indgivelse, at forbinde vor Tids philosophiske Skolebegreb. Vel føre de sandfælige og aandelige Virkninger tilbage til Gud uden bestandigen at angive de naturlige Mellemarsager; men de benægte heller ikke diøse; de indlade sig slet ikke paa det Spørgsmaal, hvorledes Gud virker, om det er umiddelbart i Ordets strænge Betydning, eller middelbart ²⁸⁾. Eller, hvor det virkelig

²⁷⁾ Schelling, p. anf. St.

²⁸⁾ Briefe über den Rationalismus, S. 293 f.

er deres Mening, at ville udelukke de mellemliggende Aarsager og føre deres eller deres Heltes Indsigter og Beslutninger tilbage til Guds umiddelbare Indgivelse eller hans Aands Virksomhed i deres Indre, der tale de af fuld og fast Overbeviisning, idet de i Følelsen af dets indre Sandhed, som fremskæeg i deres Gemyt, eller var dem overleveret af deres Lærere, anvendte den almindelige Tidsforestilling, at Eligt kun kunde komme fra Gud, paa sig ²⁹).

Ogsaa Videnskaben udleder Religionen, og i Særdeleshed den kristelige, fra Gud; men medens Troen umiddelbart fører den tilbage til Gud som saadan, eller quatenus infinitus est, begriber Videnskaben den, for at tale med Epinoza, af Gud, quatenus per essentiam humanæ mentis explicatur. For det ikkevidenskabelige Standpunct, som kun opfatter Mennesket i dets Umiddelbarhed, er Alt, hvad der gaaer ud over denne, et udenfra Kommet; idet Mennesket i Videnskaben blev sig sit Væsen bevidst i det hele Omfang af dets Kræfter, saa erkjender det ogsaa det Heleste, der er kommet tilsyne i Menneskeslægten, som den saakaldte Aabenbaring, for Kjød af sit Kjød, Been af sine Been, for en Bark, som Menneskehedens Træ i tidligere Aarhundreder har sat, men som i Tidernes Løb mere og mere er forhardt, og ved den indenfra fremtrængende Livskraft er sprængt og mere og mere hensmuldrer.

§ 20.

Troen og Sindelaget.

Den Maade, paa hvilken Mennesket tilegner sig Aabenbaringens Indhold, det indre Bifald, som det skjænker Skriftens Indhold og Kirkens Lære, ikke paa Grund af critiske og filosofiske Undersøgelser, ja ofte i Modsigelse mod disse, men overvældet af en Følelse, som den evangeliske Kirke har kaldt d. h.

²⁹) Wegscheider, Institutiones, p. 180 .

Maads Vidnesbyrd, men som i Virkeligheden kun er Gælelsen af det i Individet vakte religiøse Livs Identitet med det i Skriften fremstillede og i Kirken virkende ¹⁾, — hedder i det kirkelige Sprog Troen. Som det ofte skeer, bliver ogsaa her det Udtryk, som nærmest kun betegner den subjective Virksomhed, overført paa denes Object, og Troesindholdet, som fides quæ creditur, adskilt fra fides qua creditur; ogsaa skjelner man imellem hiin Tro i subjectiv Betydning og det protestantiske Systems retfærdiggjørende Tro, hvorom her endnu ikke kan blive Tale, som mellem fides generalis og fides specialis.

Det laae nu nærmest, at sætte som Gjenstande for denne Tro i videre subjectiv Betydning, eller som Dele af Troen i den objective Betydning, alle Fortællingerne og alle Lærdommene i d. h. Skrift, samt de nærmere Bestemmelser, som Kirken har tilføjet, først ved formløs Overeenskomst i regula fidei, sildigere ved formelig Overeenskomst ved Conciliebeslutninger og Synodaler. Snart maatte man imidlertid bemærke Forskjelligheden i Skriftens Indhold, og at umuligen enhver geographisk eller genealogisk Notits kunde være af samme Bigtighed for Troen som Lærdommene om Guds Hellighed, om Syndsforladelsen ved Kristus o. s. v. Derfor skjelne de bl. A. allerede Thomas af Aquino mellem saadanne Bestanddele af d. h. Skrift, der hørte direct, og saadanne, der kun hørte indirect til Troen. Til de første regner han saadanne Lærdomme, som i og for sig ere nødvendige at vide, f. Ex. at Gud er treenig o. desl.: at være af en vildefarende Mening i saadanne Puncter er umiddelbart Kjæteri. Derimod høre saadanne Dele af Skriftens Indhold kun indirect til Troen, hvis Benægtelse i og for sig vilde være indifferent, naar den blot ikke indeholdt Consequentser, der strede mod Troen²⁾.

¹⁾ S. Twisten, Dogmatik, I, S. 429.

²⁾ Thom. Aquin. Summa, I, 32, 4: Directe ad fidem pertinent ea, quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut, Deum esse trinum etc. Et circa hæc opinari falsum hoc ipso inducit hæresin. — Indirecte autem ad fidem pertinent ea, ex quibus colligitur aliquid contrarium fidei. Sicut, si quis diceret, Samuelem non

Der er Bilsfarelse saalænge uden Fare, som man ikke bliver sig disse Consequentser bevidst. Saadanne Bestanddele af Bibelens Indhold høre kun per accidens til Troen, de ere derfor ikke udtrykkeligt optagne i Indbegrebet af Kirkelæren. Hvad der hører til dette maa efter den catholske Lære Enhver, som vil være salig, troe uden Undtagelse; men det er ikke nødvendigt, at det ogsaa Altsammen er ham bekjendt: naar blot det Alleralmindeligste³⁾ troes med udtrykkelig Kundskab derom eller fide explicita, saa er, hvad det Øvrige angaaer, en fides implicita, eller den almindelige Intention, at troe Alt det, som Kirken troer, tilstrækkelig⁴⁾.

Den protestantiske Kirke anerkjendte ingen anden Tro end den bevidste; men derfor gjorde den ikke Troen paa alle enkelte Dele af Kirkelæren til en Betingelse for Saligheden, men tillod Tvivl og forskjellige Ansættelser med Hensyn til underordnede Puncter. Saaledes siger Calvin, at der vel gives nogle Lærdomme, som det er saa nødvendigt at kjende og troe, at de af Alle uden nogen Tvivl maa anerkjendes som Religionens væsentlige Grundsætninger: f. Ex., at der kun er een Gud, at vor Frelse beroer paa Guds Naade o. desl. Derimod ere der andre Puncter, som kunne omtvistes uden at Enheden i Tro derfor skulde ophæves; hvilke Kirker vilde vel f. Ex. adskille sig naar den ene uden Trættekjerhed og Paastaaelighed lærte, at Sjælene, efterat have forladt Legemet, flyve op til Himlen, medens den anden vel ikke vovede at bestemme Noget om Stedet, men dog holdt fast paa, at de skulde leve i Herren⁵⁾?

Da imidlertid calvinistiske Trenikere paastode om Disensen

fuisse filium Helcanæ. Ex hoc enim sequitur, scripturam divinam esse falsam.

- ³⁾ Dettets Omfang blev forskjelligt bestemt i den catholske Kirke; ifr. Thomas Aq Summa II, 2, 2, med det, som Quenstedt, I, p. 246 anfører.
- ⁴⁾ Thomas og Quenstedt p. anf. St., Brenner, cathol. Dogmatik. I, 542.
- ⁵⁾ Institut. IV, 1, 12.

mellem Lutheranerne og de Reformeerte, at den ikke angik Troens Fundament; og da ogsaa i den lutherste Kirke de saakaldte Syncretister ikke blot erklærede Stridspuncterne mellem de to protestantiske Confessioner for uvæsentlige, men selv holdt Differentien med Catholikerne for en saadan, som ikke ophævede et Samfund i Kjærlighed⁶⁾: saa stode de orthodoxe Lutheranere med stor Over paa, at Calvinisterne — om Catholikerne kunde der slet ikke være Tale — ogsaa afvege i Fundamentalartikler fra Lutheranerne⁷⁾.

De lutherste Dogmatikere paa hiin Tid skjelne nemlig mellem articuli fundamentales og non fundamentales, og indbeelte igjen de første i primarii et secundarii. Ifkesfundamentale Artikler vare de, qui illæso fidei fundamento et ignorari et negari possunt, og til disse henregnede man Lærdomme, som Læren om nogle Engles evige Fordømmelse, (dette strider mod den Augsburgske Confession, hvor den Lære, at Djævelene engang skulle benaadnes, bliver fordemt)⁸⁾, om Menneffets U dødelighed før Faldet, om Antichristen o. dsl. Fundamentale Artikler vare de Puncter af Læren, qui ignorari vel negari salva fide et salute nequeunt; og af disse kaldtes nu de, som man uden Fare for sin Sjæls Frelse vel kunde være uvidende om, men ikke benægte, naar man kjendte dem, secundarii; de derimod, som man nødvendigviis baade maatte kjende og anerkjende for at blive salig, primarii. Til hine regnede man f. Ex. Læren om Guds Uendelighed, Umaalclighed og Uforanderlighed, om de characteristiske Forskjelle mellem de tre Personer i det guddommelige Væsen o. dsl., om hvilke mange Christne, uden Fare for deres Sjæls Frelse, ikke vide det Mindste, men som den, hvem de ere blevne forebragne for, ikke kan benægte, uden derved at gjøre Sandhedens Mand til Tegner, forvandle Gud til en Afgud, og følgerigen forlise sin Tro. Grundartikler af første Rang derimod vare saadanne Lærdomme, som f. Ex. Læren om

⁶⁾ S. Mand, Geschichte d. prot. Theol. S. 98 ff. 123 ff.

⁷⁾ Quenstedt, I, c. 5. Sect. 2. p. 247 f.

⁸⁾ P. II. Artic. XVII. 4.

Guds almindelige Naade, hvilke man, efter de lutheriske Dogmatikers Mening, ikke blot maatte anerkjende, men ogsaa kjende for at besidde en sand christelig Tro. Som Kjendetegn paa disse grundvæsentlige Artikler opstillede man, at de i en eller anden Henseende skulde angaae Marsagen til vor Frelse; saaledes var Læren om den treenige Gud grundvæsentlig fordi den angik *causa efficiens principalis* til vor Frelse, Læren om Guds Kjærlighed til Alle, fordi den angik *causa impulsiva interna*, Læren om Christi Person og Embede fordi den angik *causa meritoria*, Læren om det syndige Menneſte fordi den angik *causa materialis*, Læren om Guds Ord fordi den angik *causa instrumentalis* fra Guds Side, Læren om Troen fordi den angik den samme fra Menneſkets Side, Læren om Syndsforladelsen og Tilregnelsen af Christi Retfærdighed fordi den angik *causa formalis*, Læren om det evige Liv endeligt fordi den angik *causa finalis* ⁹⁾.

Da, ifølge disse Grundsætninger, i den lutheriske Kirke Lærdomme som Læren om *communicatio idiomatum*, i den strengt calviniske Prædestinationslæren o. detsl. bleve erklærede for saadanne, som man nødvendigviis maatte antage for at opnaae Saligheden, saa maatte der mod denne Udvidelse af Fundamentalsartiklerne opstaae en Reaction, der snart fremtraadte i en dobbelt Skikkelse. Den mildere Form var, at man ikke vilde anerkjende nogen Artikel for fundamental, der ikke enten udtrykkeligt med klare Ord indeholdtes i Skriften, eller ved en ligesaa klar, for Enhver indlysende, Slutning kunde uledes af klare Skriftord; dog anerkjendte man heller ikke alle disse Sætninger som fundamentale, men kun dem iblandt dem, om hvilke Skriften udtrykkeligt erklærer, at Menneſket ikke kan blive salig uden dem, hvilket f. Ex. i 1 Joh. III, 14 er sagt om Broderkjærligheden ¹⁰⁾.

Mere betydelig var en anden Indskrænkning af Fundamentalsartiklerne. Allerede i Indledningen har der været Tale om

⁹⁾ Quesnebt, p. anf. Et. p. 242 ff.

¹⁰⁾ Episcopus, Opp. II, 1. p. 329, 392. II, 2, p. 336 ff.; Limborch, theol. Christ. VII, 21. 10.

Socinianismens practiske Tendens, der gjorde, at den kun ansaae de Lærdomme for væsentlige, ved hvilke man kunde paavise en umiddelbar Indflydelse paa Livet ¹¹⁾. Den samme Retning tog Arminianismen i den reformeerte Kirke, i Modsatning til Dordrechter Synodens Intolerant. Der gives Følg, siger Episcopus, som mene, at enhver Vildfarelse i Troenssager er tilstrækkelig til at udelukke En fra Samfund med Kristus: imedens det dog er vist, at Troen kan bestaae med mangeslags Vildfarelse, naar denne blot er usorstkyldt og der ikke er nogen ond Villie med i Spillet. Elet ikke betænkelig er for det Første Vildfarelse i saadanne Puncter, som ere af reent speculativ Natur, og ikke staae i nogen Forbindelse med den Dyrkelse og Lydighed, som vi ere Kristus skyldige ¹²⁾, f. Ex. Vildfarelse i de nærmere Bestemmelser i Læren om Guds Væsen, om Treenigheden, om Christi Person, den hellige Nadvere o. desl. Dog, for det Andet, ikke engang en Vildfarelse med Hensyn til en saadan Lære, som staaer i Forbindelse med det Practiske, er absolut usforenelig med Troen, naar den kun deels ikke hidrører fra Efterladenhed eller Forvendtheden i Villien, men fra menneskelig Svaghed, deels ikke drager fremme practiske Følger efter sig ¹³⁾.

¹¹⁾ S. ovenfor § 4. Anm. 31.

¹²⁾ Episcop. Opp. II. 1. p. 391: Error consistere cum fide potest is, qui versatur circa veritatem pure pure speculative. Limborch p. anf. St. VII, 21, 15: — e necessariorum numero removenda sunt — quæ pure speculative sunt, nullamque omnino ad pietatis exercitium relationem habent, quæ proinde nec scientem meliorem, nec ignorantem deterioorem reddunt.

¹³⁾ Limborch, p. anf. St.: (Endvidere maa udelukkes af Fundamentalartiklernes Tal) quæ ad praxin relata utilitatem quidem aliquam habere possunt, hominemque magis ad pietatem excitare; non tamen simpliciter connexionem cum ea necessariam habent; ita ut iis vel ignoratis vel male intellectis homo quidem illo ad pietatem adminiculo destitutus sit, non tamen propterea pietas ejus in periculum adducatur, quia ignorantia illa aut error ad pietatis, aliis fulcris nixæ, eversionem non tendit. Ja, ogsaa de, quæ ex se arc. tam quidem et necessariam cum mandatorum divinarum observatione

Overhovedet kan alisaa Vildfarelsen, saalænge den kun er dette og intet Andet, ikke ophæve Sønlighedsforholdet til Gud; thi Vildfarelsen som saadan har sit Sæde i Erkjendelsesvevnen, og er følgelig uvilkaarlig, ja ikke sjældent tilstede i Mennesket ganske imod hans Villie (vidste han, at det, hvori han er vildfarende, var en Vildfarelse, saa skulde han ikke længere vedblive i sin Vildfarelse, endslige gjere dette med Forsæt); men det Uvilkaarlige kan ikke begrunde nogen Skyld, og uden Skyld kan Ingen udelukkes fra Guds Børns Tal. Derfor bør ogsaa i det ydre christelige Samfund alle de blive ufrænkede, der i deres Levnet vise sig ulastelige og drevne af Christi Nand, selv om de med Hensyn paa Troen ere meget vildfarende. Man siger vel, at det er umuligt, at den, som har en falsk Tro, kan leve rigtig¹⁴⁾; men kun det Omvendte heraf er sandt, nemlig, at den, som fører et slet Levnet, ikke kan have den rette Tro¹⁵⁾. En falsk Tro kan, for ikke at tale om reent speculative Puncter, selv i de practiske Parter af Læren idethøieste gjere en dydig Bandel vanskelig, men ikke umulig, hvilket man kan see af flere Tilhængere af den usædelige Prædestinationslære, hos hvilke den falske Menings Magt er blevet overvundet ved deres naturlige Retsskaffenheds overveiende Styrke. Der er ogsaa Forskiel paa, overhovedet og i alle Puncter at have en falsk Tro, og at have den i et eller flere Puncter. I det første Tilfælde er det nemlig neppe eller slet ikke muligt, idetmindste usandsynligt, at En kan leve sædeligt; da en Saadan heller ikke vil troe, at han skal leve saaledes, ellers vilde han jo idetmindste i eet Punct have en rigtig Tro. I det andet Tilfælde derimod kan En, uagtet han i mange og væsentlige Puncter er vildfarende, dog være fast overbeviist om, at det er hans Pligt, at leve fromt og retskaf-

connexionem habent, quæ tamen ab iis, qui errorem contrarium profitentur, — non animadvertitur.

¹⁴⁾ fieri non posse, ut is, qui male credit, bene vivat. Episcop. p. anf. St. p. 393.

¹⁵⁾ ut is, qui male vivit, bene credat (etsi bona quædam credere possit, de quo tamen disputari posset.) Samme, sammest.

fent i denne Verden; thi selv om hine Vildfarelser vare af den Natur, at følgerigtigen intet retskaffent Liv kunde lade sig forene dermed, saa er det dog muligt, at den, som nærer dem, ikke er sig deres Uforenelighed med Sædeligheden bevidst ¹⁶⁾.

Disse to Criterier, at ingen Troesartikel kunde være en nødvendig, uden at den for det Første med udtrykkelig Angivelse af dens Nødvendighed indholdtes i Skriften, og uden at den for det Andet var af den Beskaffenhed, at det nødvendigvis maatte have en fordærvelig Indflydelse paa det sædelige Forhold ikke at anerkjende den, stillede Arminianerne endnu uden videre sammen, uagtet de i mange Tilfælde stride mod hinanden. Thi om ogsaa den største Deel af de vedtagne Dogmer ved den overeensstemmende Mangel af begge Kjendemerker udelukkedes af Fundamentalartiklernes Tal ¹⁷⁾: saa var dog i Joh. III, 36. XVII, 3, Troen paa Jesus som Guds Søn, ligesom i 1 Cor. XV, 17 f. Troen paa hans Opstandelse, udtrykkeligt fremhævet som væsentlige og nødvendige Dele af den christelige Tro, uden at det dog kunde bevises, at disse Dogmer vare uundværlige for det Practiske. Derfor bortkastede Spinoza i Arminianismens Fædreland det ene af de hinanden modsigende Criterier, det, som toges fra Skriften, fuldkomment, om ikke udtrykkeligt, saa dog i Gjærningen, og gav derfor det Andet den meest udstrakte Anvendelse. Man maa ikke troe, siger han, at Meninger i og for sig, uden Hensyn til Handlinger, kunne være fromme eller ugudelige, men der kan kun forsaavidt være Tale om Fromhed eller Ugudelighed hvad Troen angaaer, som En ved sine Troesmeninger bevæges til Udydighed eller bruger dem som et Paaastud for Synd og Usædelighed. Dette gaaer saa vidt, at naar En ved en theoretisk rigtig Tro lader sig forlede til Udydighed, medens en Anden med en falsk Tro forholder sig practisk retskaffent, saa maa man ikke tilskrive hiin, men denne, den sande og fromme Tro ¹⁸⁾. Troen

¹⁶⁾ Episcopius, til 1 Joh. V, 1. (Opp. II, 391 ff.)

¹⁷⁾ Hvorfor Limborch paa anførte Sted § 12 opstiller den Sætning: *necessariorum exiguum admodum esse numerum, præ ingenti non necessariorum, imo inutilium et noxiorum multitudine.*

¹⁸⁾ Tract. theol. polit. c. 13. (p. 195.)

forlanger ikke saameget sande som fromme Dogmer, d. e. saadanne, som stemme Gemyttet til Lydighed, til virksom Kjærlighed til Næsten. Da der nu, paa Grund af den store Forskjellighed mellem de mennesskelige Anlæg og Siendommeligheder, ikke bestaaer noget fast Forhold mellem Mennesskenes theoretiske Meninger og practiske Udførd, menda den samme Lære, der for den Gne er en Drivesfjeder til Lydighed, bringer den Anden til at lee, saa maae kun saadanne Dogmer regnes til den almindelige Tro som væsentlige Bestanddele, der ere nødvendige Forudsætninger for Lydigheden mod Gud (disse kaldte Kant senere den practiske Fornufts Postulat) og som man nødvendigviis maa kjende for at føre et sædeligt Liv; medens, hvad Alt det Øvrige angaaer, Enhver kan have de Forestillinger, om hvilke han, der maa kjende sig selv bedst, veed, at de ville være ham tjenligst til sødelig Opmuntring¹⁹⁾. D. h. Skrift selv erklærer for Summen af sit Indhold de Forskrifter, at elske Gud over alle Ting og sin Næste som sig selv. Hvad der nu er nødvendigt givet heri, eller uimodsigeligen følger heraf, det hører ligeledes til Fundamentalartiklerne: f. Ex. at der er en Gud, at han sørger for Alt, at han er almægtig, og at det efter hans Raadslutning gaaer de Fromme godt, de Ugudelige slet, samt at vor Frelse alene afhænger af ham. Herhen høre som klare Slutninger ogsaa de andre sødelige Forskrifter: at vi skulle haandthæve Retfærdighed, hjælpe de Fattige, ikke dræbe Noget, ikke begjære fremmedt Gods²⁰⁾. Til det, som

¹⁹⁾ Sammeft. c. 13. p. 193: *Novimus scripturæ intentum non fuisse scientias docere — nihil præter obedientiam eandem ab hominibus exigere — reliquas autem speculationes, quæ huc directe non tendunt, sive ea circa Dei, sive circa rerum naturalium cognitionem versentur, scripturam non tangere, atque adeo a religione esse separandas.* Sammeft. c. 14. (p. 198 ifr. med c. 2. p. 108): *Ad fidem ergo catholicam ea solummodo pertinent, quæ erga Deum obedientia absolute ponit, et quibus ignoratis obedientia est absolute impossibilis, de reliquis autem, prout unusquisque, quia se ipsum melius novit, sibi, ad se in amore justitiæ confirmandum, melius esse viderit, sentire debet.*

²⁰⁾ Sammeft. c. 12 (p. 191). Bidtstøftigere ere disse Fundamentalartikler udførte c. 14 (p. 198): *Nec jam verebor, fidei universalis*

nødvendigen maa være Gjenstand for Troen, bliver sædvanlig, foruden det Dogmatiste, ogsaa regnet meget Historisk. Med Hensyn herpaa mener Epinoza, at det ganske kommer an paa Subjecternes Forstjellighed om denne Tro paa det Historiske er nødvendig. Nødvendig kan den kun være for dem, som uden den ikke vilde have tilstrækkelige Tilskyndelser til Sædelighed: d. e. for Uddannede, der ikke ere istand til at ulede Bevæggrunde til det Gode af rene Begreber, af den videnskabelige Indsigt i Guds Væsen, og derfor ere henvisne til concrete Exempler; dog behøve

dogmata, sive universæ scripturæ intenti fundamentalia enumerare, quæ omnia huc tendere debent, nempe dari ens supremum, quod justitiam et charitatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur, eumque [idque] cultu justitiæ et charitate erga proximum adorare: atque hinc facile omnia determinantur, quæque adeo nulla præter hæc sunt. Videlicet I. Deum, h. e. ens supremum, summe justum et misericordem, sive veræ vitæ exemplar, existere; qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit, neque eum judicem noscere. II. Eum esse unicum. Hoc enim etiam ad supremam devotionem, admirationem et amorem erga Deum absolute requiri nemo dubitare potest. III. Eum ubique esse præsentem, vel omnia ei patere. Si res ipsum latere crederentur, vel ipsum omnia videre ignoraretur, de æquitate ejus justitiæ, quæ omnia dirigit, dubitaretur, vel ipsa ignoraretur. IV. Ipsum in omnia supremum habere jus et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito et singulari gratia facere. Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini. V. Cultum Dei ejusque obedientiam in sola justitia et charitate, sive amore erga proximum, consistere. VI. Omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos. Si homines hoc firmiter non crederent, nihil causæ esset, cur Deo potius, quam voluptatibus; obtemperare mallent. VII. Denique Deum poenitentibus peccata condonare. Nullus enim est, qui non peccet; si ergo hoc non statueretur, omnes de sua salute desperarent — qui autem — firmiter credit — Deum ex misericordia et gratia — hominum peccata condonare, et hac de causa in Dei amore magis incenditur, is revera Christum secundum spiritum novit, et Christus in eo est.

hellere ikke diſſe at kjende alle de bibeliſke Hiſtorier, men kun de fortrinligſte og i practiſt ſenſeende meeſt frugtbare. Kun den altsaa, der nægter dette Hiſtoriſke fordi han ikke troer paa nogen Gud og noget Forſyn, er ugudelig; den ſom derimod ikke kjender det [eller ogsaa nægter det — dette udelader Epinoza her forſigtigen], men ikkeleſtomindre ved det naturlige Eys veed, at der er en Gud, ſamt hvad der hænger ſammen hermed, og tilſige lever paa den rette Maade, han er from ogsaa uden Troen paa det Hiſtoriſke og man maa priſe ham meget lykſaligere end Mængden, fordi han ikke blot har rigtige Meninger, men desuden klare og tydelige Begreber²¹⁾.

Efterat diſſe friere Anſtuelſer førſt vare videre udførte af Britænerne i Frankrig og England, trængte de i den anden Halvdeel af forrige Aarhundrede ogsaa ind i de herſkende Kirker. I Tydſkland gjorde Semler iſær opmærkſom paa Forſkjellen mellem Lærens Meninger og Troespuncter, mellem kirkelige Beſtemmelſer og Religionsſandheder. Det er frækt og plump, — erklærede han — naar man beſtylber en Lærd, der afviger fra denne eller hiin vedtagne Skolemening, for at omſtyrte Troens Grundvold. Chriſtendommen beſtaaer i en Færdighed i at indrette Livet efter viſe Tanker og Domme; den ſom altsaa antager de ſtore Lærdomme i Matth. V ff. og ſtræber at efterfølge Chriſti Exempel, er en Chriſten: hvoriſmod rigtignok den, der foretrækker ſaadanne Lærdomme og Begreber, der befordre et uchriſteligt Liv, er vildfarende i det Væſentlige, og omſteder Chriſtendommens Grundvold. Alle andre Foreſtillinger derimod, ſom ikke ſtaaer i Berøring med Menneſkets egen indre Tilſtand og dennes Udform i et chriſteligt Liv, vedkomme ikke Troens Grundvold. Imidlertid kunne ſaadanne Foreſtillinger og Forſkjellighed i dem altid have Betydning for det

²¹⁾ Sammeſt. c. 5 (p. 131 f.): *Ex his satis clare constare puto, qui bus et qua ratione fides historiarum in sacris contentarum necessaria sit: ex modo ostensis enim evidentissime sequitur, earum notitiam et fidem vulgo, cujus ingenium ad res clare et distincte percipiendam non valet, summe esse necessarium etc.*

udvortes Selstab: et Selstab kan, for den ydre Gensformigheds Skyld, i offentlige Bøener, Sange, Trecksbefjendelser, udelukke visse Talemaader, som i et andet Selstab ere i Brug; og heraf opstaae kirkelige Grundartikler. Paa disse beroer imidlertid kun det ydre Selstab, ingenlunde den evige Salighed, skjøndt man rigtignok ofte har meent og sagt, at kun en Lutheraner, men ingen Reformeert eller Papist, kan blive salig, at ingen Socinianer kan være en Christen. Ikke engang Socinianerne, Arminianerne og Arianerne kuldkaste Grundvolden for den christelige Religion som practisk, skjøndt de ikke kunne høre til visse Kirkepartier. Det er idetmindste en nyttig Iver, naar Mængde endogsaa have villet nægte dem Navnet af Christne. Den, som af det N. T's Beviisskrifter ledes til et christeligt Liv, han er en Christen, selv om han ikke er en Christen af det catholske, Lutheriske eller et andet ydre kirkeligt Samfund: og den megen Skrigen om Indifferentismus er saameget mere ugrundet, som den christelige Moral bliver den samme trods al Forskjellighed i den offentlige og indførte Theologie²¹⁾. Absolut nødvendig, siger Spalding, høre kun de Puncter af Læren med til Religionen, uden hvilke en vedvarende Tilskyndelse til Retfærdighed og en sikker Beroligelse ved Bevidstheden om samme ikke kan finde Sted. En Læres Vigtighed beroer paa, i hvad Grad den har Indflydelse paa Menneskenes Forbedring og Trost; jo mindre en Sætning staaer i Forbindelse med Gødske og Villie, desto mindre vigtig er den ogsaa for Religionen²²⁾. I Jesu og hans Apostles Lærdomme — siger Røhr — skjelner jeg mellem Hovedlærdomme og Hjælperlærdomme, mellem Materielt og Formelt, mellem det Almeengyldige og det, som passer til Tiden og Stedet, og jeg regner til den første Art de Sandheder og Sætninger, som min Fornuft behøver til at grunde et Religionsystem, der fører til ægte Eædelighed, til den sidste derimod alle Paastande og Meninger, som staae i et umiskjendeligt Slægtskabsforhold til deres individuelle Fornuðenheder, for hvilke Christendommen først blev forkyndt, og ikke

²¹⁾ Semler, Versuch einer freieren theol. Lehrart, S. 197 ff.

²²⁾ Spalding, von der Nützbarkeit des Predigtamtes, S. 111 f.

umiddelbart befordre det sidste Viemeed for al Religion, reen Sædelighed; skjøndt begge Arter af Lærdomme ikke ere adskilte i de Beviisskrifter for Christendommen, som vi endnu have, fordi Evangelisternes og Apostlenes Skrifter ene og alene vare beregnede paa deres Samtidiges Trang, men ikke paa en sildig Eftertid²⁴). — Men med størst Eftertryk betegnede Kant den Mening, at Guds Velbehag kunde og maatte erhverves ved Andet end en sædelig Vandel, som Religionshværmeri og en falsk Dyrkelse af Gud²⁵).

Vel have nogle af de nyere Philosopher og Theologer med et foragteligt Smil betegnet Kants og Rationalismens practiske Standpunct som Overfladisthed: men dog er den Indsigt, at Menneskets Salighed o: hans Værd, som han selv føler og som Andre maae anerkjende, ikke bestaaer i nogensomhelst Tro eller Meenen, men i Sindelaget, at ansee som en dyrebær Stat, der er vundet ved de sidste Aarhundreders Troeslæmpe. Den er ogsaa i den Grad blevet den moderne Dannelses Axiom, at det blandt Aarhundredets ægte Børn ligesom ansees for Barbari, at straffe En for hans Troesmeninger, endstige at ville lokke ham bort fra dem. Alle Stater i vor Tid, som have taget Deel i den levende Udvikling, ere grundede paa dette Princip. Selv grunder det sig paa den Erfaring, at et retsskaffent Sindelag ikke er bundet til nogen bestemt Form af den theoretiske Verdensanskuelse. Den orthodoxe Kirke lærer gif her saa vidt, at Afsvigelse blot i eet af de Puncter, som den havde erklæret for grundvæsentlige, alisaa f. Ex. Nægtelsen af d. h. Aands Personlighed, Tvivl om Christi Tilstedeværelse i Nadveren o. desl., trods al den Bravhed, Reenhed i Sæder og Menneskekjærlighed, som man kunde finde hos et Menneske, skulde være tilstrækkelig til at gjøre ham til et Djævelens Barn, til en Gjenstand for Uffty for alle de From-

²⁴) Briefe über den Rationalismus, S. 30 f. Jfr. Briefe über die Perfectibilität o. f. v., S. 288 ff.; Begscheider, instit. § 23: *minime enim salus æterna pendet e persuasione quadam theoretica, sed e fide, quam Deo habemus, practica, quæ vera est virtus Deo probata.*

²⁵) Religion innerhalb d. Gränzen der bloßen Vernunft, S. 205 o. fl. St.

me. Ikke blot denne oprørende Forestilling er nu, idetmindste i den protestantiske Kirke, temmelig almindeligt forkastet, men de Indsigtsfuldere have ogsaa erkjendt, at langt mere omfattende og dybe Afvigelser i den theoretiske Verdensanskuelse ikke opheve Muligheden af et lige godt Sindelag.

Naar ikke alle rettroende Christne ere retskafne Mennesker, saa er det heller ikke nødvendigt, at alle de, som fra det christelige Standpunct maae kaldes vantroe, ere flette Mennesker. Det ene følger af det andet. Naar hos den ene Hjertets Fordærvelse er saa stor, og udenfra kommende Impulser have en saa skadelig Indflydelse, at den christelige Læres velgjørende Virksomhed tilintetgjøres: saa kan ligesaavel hos en Anden, som Arminianerne medrette paastode, Characterens gode Bestaaffenhed være stærk nok til, at gjøre et uchristeligt Systems fordærvelige Indflydelse uskadelig. Eller rettere, hvoraf vide I, at ethvert System, der ikke er det christelige, eller tildeels staaer i Modsetning til det christelige, nødvendigviis maa være et fordærveligt? Paa deres Frugter skulle I kjende dem, er dog ogsaa en christelig Sætning; men de Christne have i Almindelighed hellere, paa Grund af deres Fordomme mod et Træes (et philosophiskt Systems) Bestaaffenhed, fordømt dets Frugter (dets Tilhængeres Sindelag og Handlinger) ubeseet, end de, ved uhilbet at undersøge Frugterne, have villet lade sig bringe til mildere Tanker om Træet.

§ 21.

Tro og Videns.

Til det Hiinsides, hvorhen den Fromme har henlagt sit Væsens Substant, staaer han i Forhold ved Følelse og Forestilling, altsaa umiddelbart. Paa denne Gud, denne Himmel, disse Anstalter til hans Saliggjørelse, er han umiddelbar vis, han feler deres Realitet i sit Indre, og om han ogsaa strax understøtter sin Tro ved Beviser, saa er dette dog kun en Art

Supplement, og Beviserne laane deres Kraft fra Følelsen, ikke denne fra hine. Aldrig er derfor en Religion bleven udbredt ved Forstandsgrunde, ved historiske eller philosophiske Beviser, og ogsaa hvad Christendommen angaaer er det ligesaa unægteligt, som ubetænkeligt at antage, hvad hiin engelske Deist ¹⁾ sagte at godtgjøre om den, at den allerede ved Jesus og Apostlene ikke er grundet paa Beviser, men paa Gemyttets umiddelbare Visfald, paa en pludselig Ophværing ved d. h. Aand. Forkyn-
 deren af en ny Religion forudsætter hos dem, hvem han bringer den, en religiøs Trang, som deres hidtil havde Tro kun usulds-
 kommet tilfredsstiller, han behøver derfor, hvis deres religiøse
 Trang virkelig er udviklet ud over den Religion, de hidtil have
 hylbet, kun at vise dem sin nye, at bringe den frem for deres
 Følelse og Forestilling. Saaledes stillede Jesus sin Lære om en
 aandelig Opsyndelse af Loven uden videre imod den phariseiske
 Udvortesethed, idet han var overbevist om, at den for enhver
 moralsk Følelse, der ikke ganske var slevet, ved sin egen Kraft
 maatte vise sig som det Bedre; paa samme Maade opstiller Pau-
 lus Læren om Retfærdiggjørelsen ved Troen, og overalt i det N.
 T. tjene Beviserne mere til at udvikle end til at begrunde Sæ-
 gen, og de have kun Beviskraft for den, der i sit Indre ved
 sin Følelse er stemt for Troen. Derfor er ogsaa det, som Jesus
 og Apostlene fordre, Troen (Mr. I. 15. Joh. III, 12. Ap. Gj.
 XVI, 31. og paa mange andre Steder), som den umiddelbare
 Overbeviisning om Lærens Sandhed (Hebr. XI, 1).

Til saaledes at blive overbevist ved Følelsens umiddelbare
 Indtryk maatte den være mest stiftet, der kun havde hængt ved
 sin tidligere Religion paa denne umiddelbare Maade, hvorimod
 den, som tillige ved en forstandig Reflexions Nær var hildet i
 samme, var saameget des vanskeligere at vikle løs. Thi medens
 den Første i den gamle Religion kun havde søgt Tilfredsstillelse
 for den umiddelbare Bevidsthed, hvilken den nye bød ham i hoi-

¹⁾ Den uanførte Forfatter til Skriftet: *Christianity not founded on ar-
 gument.* London 1742.

ere Maal, saa havde den Anden i sin gamle Tro tillige skaffet sig en Tilfredsstillelse for sin Forstand, og denne kunde ikke gives umiddelbart i den nye, men maatte først successtvist udvikle sig deraf. Derfor er det Phænomen meget naturligt, at Christendommen først gjorde Fremskridt i den lavere Klasse af den uddannede Hob, og at saavel Jesus takkede Faderen for at han havde gjort hans Religion uforstaaelig for de Vise og Kloge, men forstaaelig for de Umyndige (Mt. XI, 25), som ogsaa Paulus gjorde Corintherne opmærksomme paa, at ikke mange Vise efter Kjædet vare kaldede, men at Gud havde udvalgt det Daarlige for Verden for at besejre de Vise (1 Cor. I, 26 f.). Thi Paulus tilstaaer selv, at hans Foredrag ikke vare indrettede paa at tilfredsstille de Fordringer, som navnlig Grækerne gjorde til et belærende Foredrag; han stred ikke med menneskelig Viisdoms Grunde, men med Aandens og Kraftens Bevís (1 Cor. I, 17. 19 ff. II, 4 f. 13.); hvorved det ogsaa i de Uheldes Dine lykkedes ham, at slaae Modstandernes Fornuftslutninger, og at tage Gemytterne fangne til Eydighed under Kristus (2 Cor. X, 4 ff.). Og ligesom den græske Viisdom kun var ham en menneskelig, den ugudelige Verden tilhørende, saaledes advarer han ogsaa mod den jødiske hemmelige Lære eller Philosophie, som en, der ligeledes kan føre bort fra den Vej til Frelse, der nyligen er aabnet i Kristus (Col. II, 8). Alle de, som vare indgroede i en tidligere Tro og et tidligere Dannelses-trin (men dette vare de desto fastere, jo mere de ogsaa havde tilegnet sig samme ved Reflexionen) maatte, seete fra det nye Standpunct, synes at være *ψυχικοί*, for hvilke det nye Princip af den Grund maatte være uforstaaeligt, ja gjælde for en Daarskab, at det i deres umiddelbare Følelse ikke havde fundet den Gjensklang, der syntes at være en Rørelse af den ved Kristus meddeelte guddommelige Aand (1 Cor. II, 14). For disse var den hele, fra alle tidligere, saavel jødiske som hedenske, Begreber og Former saameget afvigende, Frelsesoeconomie, der i hele den tidligere Tid havde været skjult, men i Kristus var fremtraadt, endnu bestandigt, saavel hvad det Hele, som hvad dens enkelte Dele angaaer, en Hemmelighed, der kun opløstes for de Troende, et

Mysterium, i hvilket kun Christi Aand selv indviiede de Udlaarsne (Rom. XI, 25. XVI, 25. 1 Cor. II. 7 ff. XV, 51. Eph. I, 9. III, 3 ff. 9 ff. 1 Tim. III, 16. Jfr. Mt. XIII, 11. 1 Pet. I, 10—12).

Denne Roes over det Genfølbige som det Ustølbige, denne Advarsel mod Philosophien, der, før en christelig havde uddannet sig, maatte staae i fjendtligt Forhold til Christendommen, samt det, at en umiddelbar Tro bestandig fordreides, paadrog allerede tidligt Christendommen Spot og Dadel af dens hedenske Modstandere. Celsus forekastede de Christne, at de forlangte en blind Tro, at de udgave det for et Onde at være viis, for et Gode at være en Daare²⁾; hvorimod Origenes gjorde opmærksom paa, at Paulus, 1 Cor. III, 18 f., ikke erklærer Viisdommen overhovedet for en Daarlighed for Gud, men kun denne Verdens Viisdom, d. e. den med uchristelige Meninger opfyldte hedenske Philosophie, og at den blotte Tro af de christelige Lærere kun anbefales dem, som mangle Tid og Færdighed til videnskabelig Undersøgelse af dens Grunde, medens det Bisfald, som paa Grund af fornuftige Grunde stænktes Troeslærdomene, langt maa foretrækkes for den blotte Tro³⁾. Dette Sidste havde ogsaa allerede været Origenes's Lærers, Clemens af Alexandriens, Mening. Clemens definerer Troen, i Modsatning til den demonstrative Videnskab, som en guddommelig Naadegave i Gemyttet, ved hvilken samme, uden Formidling ved Beviser, hæves til Anerkjendelse af det øverste Princip for al Væren⁴⁾.

²⁾ Hos Orig. c. Cels. 1, 9: φησι δε τινας (των χριστιανων ο Κηλσος) μηδε βυλομενους διδοναι η λαμβανειν λογον περι ων πισευσαι, χρησηται τω μη εξεταζε, αλλα πισευσον, και η πισις ου σεσωκε σε και φησιν αυτους λεγειν κακον η εν τω βιω σοφια, αγαθον δ η μωρια.

³⁾ Orig. p. anf. St. 13: πολλη διαφερει, μετα λογου και σοφιας συγκατατιθεσθαι τοις δογμασιν, ηπερ μετα ψιλης πισεως, Jfr. III, 44 ff.

⁴⁾ Strom. II, 4: η μεν γαρ επισημη εξις αποδεικτικη η πισις δε χαρις εξ αναποδεικτων εις το καθολον αναβιβασσα το απλυν. VII, 10:

Han sammenfæller Troen med den foreløbige Mening (προληψις), som man nedvendigviis maa have om den Sag, hvis Bestaaffenhed man dog først vil lære at kjende; og han gjør den saaledes paa den ene Side til en uftergivelig Betingelse for Erkjendelsen ⁵⁾, paa den anden sætter han den som trængende til at udvikles ved Erkjendelsen. Saa væsentligt som det er for vor Viden, at den skal grunde sig paa Troen, saa væsentligt er det ogsaa for Troen at udvikle sig til Viden ⁶⁾; den maa ikke blive døven og ufrugtbær, men den maa ved Eftertænken hæve sig til Videnskaben, i hvilken den alene naaer sin Fuldbendelse ⁷⁾. Troen er, saa at sige, en Kundskab til et Omrids af det Hele, til det Nødvendigste; men Erkjendelsen er et stærkt og tilforladeligt Beviis for det i Troen Antagne, som ved Herrens Ære bygges paa Troen og fører til den uroffelige, begribende og videnskabelige Erkjendelse ⁸⁾. Til saaledes at hæve Troen til Viden yder den verdslige Videnskab κοσμικη — ἐγκυκλιος — παιδεια, d. e. de mathematiske, fysiske o. dsl. Videnskaber, og i Spidsen for dem Philosophien som Eclecticis- mus ⁹⁾, efter Clemens, væsentlige Tjenester; ligesom den før

πισις μὲν ὃν ἐνδιατεθὸν τι ἐστὶν ἀγαθόν, καὶ ἀνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογεῖσθαι εἶναι τούτου καὶ δοξαζέσθαι ὡς ὄντα.

⁵⁾ Clem. Strom. II, 4: εἰ τοίνυν ἡ πισις οὐδὲν ἄλλο ἢ προληψις ἐστὶ διανοίας περὶ τὰ λεγόμενα — ὃ μὴ μαθησεται τις ἀνευ πίσεως, ἔπει μὴδὲ ἀνευ προληψεως.

⁶⁾ Strom. V, 1: ὅτε ἡ γνῶσις ἀνευ πίσεως; ὃδ' ἡ πισις ἀνευ γνῶσεως. 3fr. II, 4.

⁷⁾ V, 1: τὴν πίσιν τοίνυν οὐκ ἀργὴν καὶ μόνην, ἀλλὰ συνζητήσει δειν προφαινεῖν φάμεν. II, 2: αὐτίκα ἡ μελέτη τῆς πίσεως ἐπισήμη γίνεται. VII, 10: διὰ ταύτης γὰρ (τῆς γνῶσεως) τελειῖται ἡ πισις, ὡς τελεῖται τὸ πῦρ ταύτη μόνως γυγνόμενον.

⁸⁾ VII, 10: ἡ μὲν ὃν πισις συντομος ἐστὶν, ὡς εἶπεν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις· ἡ γνῶσις δὲ ἀποδείξις τῶν διὰ πίσεως παρελλήμενων ἰσχυρὰ καὶ βεβαίος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομημένη τῇ πίσει, εἰς τὸ ἀμεταπτώτον καὶ μετ' ἐπισήμης καὶ καταληπτον παρὰ πειρασά.

⁹⁾ Clem. Strom. I, 7. VI, 10. 3fr. Justin dial. c. Tryph. Jud. 2.

Christus var det Samme for Grækerne, som Loven var for Jøderne, nemlig en Fører til Christus, saaledes tjener den nu den Christne til en forberedende Dvælse til den videnskabelige Opfattelse af hans Tro og ligesom til Bødd og Pandsker mod Vantrods Indvendinger ¹⁰⁾. Saaledes staaer Philosophien som saadan, eller ferend den har optaget det christelige Indhold i sig, saalænge den endnu er κοσμική παιδεία, i Værddi under den christelige Tro, medens den christelige Gnostis, der er fremgaaet af Foreningen af begge, staaer over begge. I hiin underordnede Stilling bliver den verdslige Videnskab sammenlignet med Hagar, Sara, eller den himmelske Viisdoms, (Slavinde ¹¹⁾); og herved var Philosophiens Stilling som theologiæ ancilla givet, der senere blev udtalt af Ambrosius ¹²⁾ og i den vestlandske Kirke blev symbolisk ¹³⁾ lige ned til Cartesii Tider.

¹⁰⁾ Strom. I, 5: ἡν μὲν ἔν προ της τῷ Κυρίῳ παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλλήσιν ἀναγκαία φιλοσοφία. νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσεβείαν γίνεται, προπαιδεύει τις ὅσα τοῖς τὴν πίσιν δι' ἀποδείξεως καρπούμενοις — ἐπαιδαγωγεί γὰρ καὶ αὕτη τὸ Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τῆς Ἑβραίας, εἰς χρίστον. προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία, προοδοποιεῖσά τον ὑπο χρίστου τελειούμενον. — ἐπεὶ καὶ συ τῇ θρίγκῃ ὑπερχυρώσας αὐτὴν (τὴν σοφίαν) διὰ φιλοσοφίας καὶ πολυτελείας ὁρᾷς, ἀνεπιβατόν τοις σοφίαις τηρησαίς. Jft. VI, 7.

¹¹⁾ I, 5.

¹²⁾ De Abrahamo, II, 10.

¹³⁾ Enkelte Ytringer af græske Kirkelærere, som synes at sætte Fornuftten endnu højere, end Clemens gjorde det, blive uden Følger, selv hos dem, fra hvem de vare komne. Saaledes siger Athenagoras de resurrect. 14: ἡ τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων, ἢ τῶν ὅπως εἰς ἐξέτασιν προβαλλομένων ἀποδείξεις, τὴν ἀπλανή τοις λεγομένοις ἐπιφεύσας πίσιν, ὃς ἐξῶθεν ποθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν, ὃς ἐκ τῶν τισι δοκούντων ἢ δεδογμένων, ἀλλ' ἐκ τῆς κοινῆς καὶ φυσικῆς ἐννοίας, ἢ τῆς πρὸς τὰ πρῶτα τῶν δευτέρων ἀκολουθίας. Gregor Nyss. de eo quid sit ad imaginem et similit. Dei. Opp. ed. Paris 1615. Tom. I, p. 662 f.: ὅτι φιλοσοφῶν, ὃς ἐκ τῶν ἔκτος, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐντος οὐ τὸν κρυπτόν θεόν γνωρίσων ἐκ τῆς ἐν σοι τριάδος — ὕπερ γὰρ πᾶσαν ἄλλην νομικὴν καὶ γραφικὴν μαρτυρίαν βεβαιότερα αὕτη καὶ πισότερα.

Selve Clemens maatte dog i sin Fæds forsvare Philosophien mod Saadanne, som i den saae en Forsørelse for Menneskene og et Bærf af Djævelen ¹⁴⁾: og i den latinske Kirke finde vi denne Uvillie, denne Mistrø mod Philosophien, at være den herskende Stemning. Hvad har — udraaber Tertullian — Athenen at gjøre med Jerusalem, Akademiet med Kirken? Vor Udvælgelse er fra Salomo's Halle, og Salomo har jo selv lært, at man skal søge Herren i Hjertets Genfoldighed. Lad dem vogte sig, som have indført en stoisk og platonisk og dialectisk Christendom. Vor Videbegjærlighed skal standse ved Kristus, vor Undersøgelse ved Evangeliet. Naar vi troe, attraae vi Intet mere, idet vi just troe det, at vi ikke skulle gaae ud over Troen. Nyssgjerrigheden vige for Troen, Hæderen for Frelsen. Ikke at vide Noget, der er imod Troesregelen, er at vide Alt ¹⁵⁾. Og, saa godt Tertullian, som vi allerede ovenfor have bemærket ¹⁶⁾, forstod at skjæle mellem Philosophisternes Bildfarelser og Hjertets uhibede Stemme, som han troede stemmede overeens med Christendommens Grundsandheder, saa holder han dog paa den anden Side en Læres tilsyneladende Urimelighed for et Beviis paa dens Sandhed og Guddommelighed ¹⁷⁾.

¹⁴⁾ Strom. I, 1: *οἱ δὲ καὶ πρὸς κακὴν αὐτὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυνεῖναι τὸν βίον νομίζουσιν, ἐπὶ λυμῇ τῶν ἀνθρώπων, πρὸς τίνος εὐρετὸ ποτὴρ* Jfr. VI, 17.

¹⁵⁾ Tertuell. de præscr. hæret. 7: *Quid — Athenis eum Hierosolymis? quid academias et ecclesias? quid hæreticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat, Dominum in simplicitate cordis esse querendum.* 8: *Viderint, qui Stoicum et Platicum et dialecticum Christianismum protulerint. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus.* — 14: *Cedat curiositas fidei, cedat gloria salutis. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est.*

¹⁶⁾ § 9, Anm. 6.

¹⁷⁾ Fra Tertullian skrives sig jo det berømte Paradoxon: *prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est. De carne Christi, 5.*

Medens i de følgende Aarhundreder ogsaa mange af den græske Kirkes Fædre ved at erindre Fornuften om dens Svag-
hed, selv i verdslige Ting, henviste den til Underkastelse under
Troen ¹⁸⁾: saa opstillede i Vestlandet Pelagianerne friere Ansku-
elser ogsaa i dette Punct. Den catholske Tro, siger Julian, an-
erkjender ingen Autoritet til Skade for Fornuften ¹⁹⁾; men han
troer heller ikke, at der forekommer Noget i Skriften, som stri-
der mod Fornuften ²⁰⁾. — Uden, endog blot hypothetisk, at anerkjen-
de et Fornuftens Veto mod en af Skriftens Lærdomme, var dog
Augustinus ogsaa overtydet om, at enhver Modsigelse mellem
Skriften og Fornuften maatte beroe paa en Misforstaaelse ²¹⁾,
og han billigede, ganske ligesom Clemens, at Menneftene stræbte
efter at blive sikre paa, at Aabenbaringen stemmede overeens
med deres Fornuft: Troen maa gaae forud, den begribende Er-
kjendelse, Indsigten i Grundene, følge efter; saalidet som man
tør vægre sig ved at troe, hvad man ikke strax forstaaer, saavist
tør og skal man strax sege, at bestue det, som man allerede har
grebet med fast Tro, ved Fornuftens Lys ²²⁾.

Paa det samme Standpunct som Augustin synes den vest-
landske Middelalders Philosoph, Scotus Erigena, at ville stille

¹⁸⁾ S. Gr. Greg. Naz. orat. XXVIII, 28. Jfr. Johannes Dam. de
fide orth. I, 1.

¹⁹⁾ Hos Augustin. opus imperf. c. Jul. IV, 136: Catholica fides —
nullam auctoritatem in exitium rationis admittit.

²⁰⁾ S. ovenfor, § 13, Anm. 9.

²¹⁾ Augustin. ep. CXLIII ad Marcellin.: Si ratio contra divinarum
scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri-
similitudine, nam vera esse non potest: Rursus, si manifestissimæ
certæque rationi velut scripturarum sanctarum objicitur auctoritas,
non intelligit, qui hoc facit, et non scripturarum illarum sensum,
ad quem penetrare non potest, sed suum potius objicit veritati etc.

²²⁾ Consentius havde skrevet til Augustin: quia placuit Deo — per stul-
titiæ prædicationis salvos facere credentes, non tam ratio requi-
renda, quam auctoritas est sequenda sanctorum. Augustin svarer
ham: Corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut
ea, quæ fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.

sig, idet han paaستاer, at Autoriteten og Fornuften, paa Grund af, at de begge stamme fra den guddommelige Wiisdom, maae stemme overeens, og hverken anerkjender den Autoritet for sand, som strider mod Fornuften, eller den Fornuft for rigtig, som strider mod den sande Autoritet²³⁾. Men han gaaer videre og tildeler Fornuften en Forrang for Autoriteten. Med Etableringen var ogsaa Fornuften givet (dette minder om Tertullian), men endnu ikke Autoriteten. Autoriteten er fremgaaet af Fornuften, ikke omvendt. Derfor kan man vel ikke anerkjende nogen Autoritet, som ikke billiges af Fornuften, men Fornuften staaer uroffelig fast ved egen Kraft, og traenger ikke til nogen Autoritet. Derfor maa man først — dette er just det Modsatte af det Forhold, som Clemens og Augustin opstillede — betjene sig af Fornuften, og først bagefter af Autoriteten²⁴⁾.

Paa de to Nydnævntes Standpunct traadte den Mand, der har grundet den scholastiske Theologie, Anselm af Canterbury, tilbage. I Roscelins Behandling af Trinitetslæren var Dialectikken bleven farlig for det kirkelige Dogma. Derfor ivrede Anselm mod deres Formastelighed, som bestride en Sætning af den

²³⁾ De divis naturæ, I, 68: Nulla — auctoritas te terreat ab his, quæ quæ rectæ contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectæ rationi non obsistit, neque recta ratio veræ auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare, dubium non est.

²⁴⁾ Sammeft. 71: Non ignoras, majoris dignitatis esse quod prius est natura, quam quod prius est tempore. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore, didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturæ coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura et tempore ex rerum principio orta est. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nunquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quæ vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute cooperta (?) veritas, et a ss. patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. — Ideoque prius ratione utendum est, ac deinde auctoritate.

christelige Troesbekjendelse, fordi de ikke kunne fatte den²⁵). Den Christne skal giennem Troen skride fremad til Viden, han skal ikke ved sin Viden lade sig føre til Troen, eller, naar han ikke kan begribe Et eller Andet, forlade Troen; men naar det lykkes ham at arbejde sig frem til Begriben, saa glæder han sig, lykkes det ham derimod ikke, saa modtager han det, som han ikke kan fatte, med Urefrygt²⁶).

Den samme Strid: om Tro eller Viden skulde have Forrang, fornyedes ved Abælard og Bernhard af Clairvaur. I den Forbring, at man skulde antage Kirkens Lærdomme uden Undersøgelse, blot paa Grund af dens Autoritet, saae Abælard kun en Udvælgelse hos dem, der gjorde den, til rigtigt at opfatte og foredrage Troeslærdommene; skulde hiin Regel gjælde, saa var der intet Andet at gjere, end at skjænke saavel det falske som det sande Foredrag Tiltro; det vilde da ikke være muligt at gjendrive nogen Overtro hos noget som helst Folk, hvor blind og fordærvelig den end monne være, da enhver har en saadan Autoritet for sig; allerede Sirach siger (XIX, 4): Den som troer hurtigt, er lettsindig; men hurtigt eller lettroende er den, som skjænker en Paastand, der bydes ham uden Angivelse af Grunde, sit Bifald, før han efter Gyne har overveiet, om den fortjener at troes²⁷). Derimod istemmede den hellige Bernhard næ-

²⁵) De incarnatione verbi 2, 3.

²⁶) Epp. II, 41: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. Jfr. ogsaa det bekjendte: Neque enim quero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Proslog 1.

²⁷) Abælardi introd. ad theol. II, 3: Quomodo — audiendi sunt, qui fidem rationibus vel adstruendam vel defendendam esse denegant? — Si enim, cum persuadetur aliud ut credatur, nil est ratione discutiendum utrum ita scilicet credi oporteat, vel non: quid restat, nisi ut æque tam falsa, quam vera prædicantibus acquiescamus? — Unde et in ecclesiastico scriptum est: Qui credit cito, levis est corde, et minorabitur. Cito autem, sive

sten den samme Tone, som Tertullian: Den Fremmes Tro troer, den undersøger ikke. Men hiin (Abælard) er mistroisk selv imod Gud (hvilken grov Misforstaaelse eller hvilken ondskabssuld Fordreielse!) og vil ikke troe det, som han siger, før han har undersøgt det ved sin Fornuft. Imod det Sted af Sirach, som Abælard anførte for sig, stillede Bernhard et af Jesaias (VII, 9), efter den falske Oversættelse, som allerede af Augustin og Anselm var lagt til Grund for deres Theorie²⁸⁾. — Denne Ansættelse vedblev at være den herskende blandt Scholastikerne. Hvad der er over Naturen, siger Thomas, det fastholde vi ved Troen alene; men hvad vi troe, det skyldes vi Autoriteten. Ved Fornuftgrunde kunne Troes sandhederne derfor ikke positivt begrundes, men det kan idetheielse paavises, at de ikke ere noget Umuligt. Derimod have Grunde, som man maaſtee kunde hente fra andre Videnskaber mod enkelte theologiske Sætninger, saa liden Kraft, at tværtimod alt det i andre Discipliner, som strider mod den aabenbarede Værelse, just derved bevises at være falsk²⁹⁾.

facile credit, qui indiscrete atque improvide his, quæ dicunt, prius acquiescit, quam hoc, ei quod persuadetur ignota ratione, quantum valet discentiat, an scilicet adhiberi ei fidem conveniat. — Nunc vero e contra plurimi solatium suæ imperitiæ quærant, ut, cum ea de fide docere nituntur, quæ, ut etiam intelligi possint, dissecrere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendat, qui ea quæ dicantur antequam intelligat credit, et prius his assentit ac recipit, quam, quæ ipsa sint, videat, et an recipienda sint agnoscat seu pro captu suo discutiat.

²⁸⁾ Bernhard. ep. 359; Fides piorum credit, non discutit. Sed iste Deum habens suspectum, credere non vult, nisi quod prius ratione discussit. Cumque propheta dicat: Nisi crediditis non intelligetis, iste fidem voluntariam nomine redarguit levitatis, abutens isto Salomonis (!) testimonio: Qui credit cito etc.

²⁹⁾ Thomas Aquin. I, 99, 1: Ea quæ sunt supra naturam, sola fide tenemus: quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea, quæ auctoritate divina traduntur, quæ sunt supra naturam. I, 32, 1: Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit,

So mere Fornuften i Overgangen fra Middelalderen til den nyere Tid begyndte at gaar sin egen Gang, desto mindre kunde saavel dens frivillige Overensstemmelse med Auctoriteten, som dens Forstummen for denne, i Længden vedvare. Dens Uoverensstemmelse med Kirkelæren blev udtalt, om ogsaa i Begyndelsen kun saaledes, at den, snart alvorligt meente, snart forstille Erklæring, at den bøjede sig under samme, forenedes dermed. De italienske Philosopher og Gritænkere i Reformationaars hundredet vidste ikke nogen anden Raade, paa hvilken de uden Fare kunde udtale deres Tvivl med Hensyn paa det kirkelige Dogma, end at skrive denne paa den menneftelige Fornufts Regning, hvilken de imidlertid ikke erklærede for beseiet til, at gjere sin Anskuelse gjældende imod den kirkelige. Saaledes skrev Petrus Pomponatius i Begyndelsen af det 16de Aarhundrede et Skrift om Sjælens Ubedelighed, hvori han erklærede, at denne, som ikke kunde bevises ved Fornuftgrunde, blev vis ved Abensbaringen³⁰⁾; saaledes beviste et Aarhundrede senere Vanini, at det var muligt, ved Fornuftslutninger at ulede af visse Skriftsteder, at Djævelen var mægtigere end Gud; men han erklærede ligeledes, at han anerkjendte Kirkelærens Autoritet. Disse

defendere, non esse impossibile quod prædicat fides. I, 1, 6: Quidquid in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ (sacræ doctrinæ) repugnans, totum condemnatur ut falsum.

- ³⁰⁾ Petrus Pomponatius, de immortalit. animæ, c. 15: Mihi — videtur, quod nullæ rationes naturales adduci possunt cogentes, animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem — quapropter — nisi per Deum hoc certificari posse non existimo. — Quapropter dico, quod — multifariam per prophetas et bona supernaturalia hanc quæstionem Deus terminavit — novissime autem per filium, — eam quæstionem dilucidavit. — Quanto lux distat a lucido et veritas a vero — tanto efficacius hoc demonstrat immortalitatem animæ; quare si quæ rationes probare videntur mortalitatem animæ, sunt falsæ et apparentes, cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum; si quæ vero videntur probare ejus immortalitatem, veræ quidem sunt et lucidæ, sed non lux et veritas: quare hæc sola via inconcussa et stabilis est: ceteræ vero sunt fluctuantes.

den frakaldne Tænkings Udflugter gjennemstuede den catholske Kirke skarpsindigere end Luther. Sorbonnen fordømte den Lære, at Noget kunde være sandt i Philosophien, som var falsk i Theologien og omvendt, og Vanini blev brændt: Luther dablede hæftigt denne Dom af Sorbonnen, fordi han meente, at naar Fornuft og Troessandhedens Genhed fastsættes, Troen derved underlægges Fornuftens Indsigt²¹⁾ —: som om man ikke tværtimod ved hiint Forbud havde villet affpærre Fornuften den Bagdør, gjennem hvilken den tænkte at kunne snige sig fra Kirketroens Overherredømme.

Luther meente det nu rigtigt nok alvorligt med den Paaastand, at Fornuften og Troen laae i en Strid, i hvilken den første altid maatte have Uret, og han var saaledes en consequentere Augustinianer end selve denne Kirkes fader havde været det; thi endt han heller ikke ganske bliver sig selv liig i sine Ytringer, hvori tildeels Forandringen i hans Stilling kan være Skyld, idet han kunde bestride Klosterløsterne og andre af den gamle Kirkes Misbrug med Fornuften, hvilken han derimod senere, i Sacramentsstriden, havde imod sig. Dog kan man omtrent sammenstille Følgende som Indbegrebet af hans Anskuelse af den menneskelige Fornuft og Videnskab i dens Forhold til Troen og Nabenbaringen. Fornuftens eiendommelige Gebeet, paa hvilket den ogsaa efter Faldet — skjøndt selv i denne Function ikke ganske usfordunklet — hersker som uindskrænket Gneherfker, er Menneskets verdslige Liv, hans huuslige, selskabelige og borgerlige Forhold: her leder Fornuften ham ikke alene til Klogskab og Duelighed, men viser ham ogsaa, hvad der er Ret og Uret. Medrette bliver den derfor i denne Henseende priist som den ædleste Gudsgave²²⁾. Underle-

²¹⁾ Luther's *WW.* X. Bd., S. 1396: Sorbonnen, Moderen til alle Bildfarelser og Rjætterier, har ret givet en skændig Erklæring fra sig, idet den har skrevet, at det, som er sandt i Theologien, ogsaa er sandt i Philosophien. Og tilmed har den fordømt alle dem som Rjættere, der troe det Modsatte. Thi ved denne affyelige Lære har den tydeligt nok givet tilkjende, at man maa tage Troessandhederne fangne under den menneskelige Fornufts Aag.

²²⁾ Luthers *Werke*, XIX, S. 1717: Det er en afgjort Sag, at Fornuften blandt alle Ting i dette Liv er det Fornemste og Bedste, ja

des derimod forholder det sig med de guddommelige Ting, eller paa det religiøse Gebeet. Her er Fornuften siden Synbefalset blind, og idet den dog formaster sig til ogsaa at ville gjætte Noget her, begaaer den lutter Feiltrin og Misgreb³³). Fordi den af sig selv hverken kjenner eller elsker Gud, og kun forstaaer at opstille Tvivl og Indvendinger mod hans Lære og hans Bud, er den Guds og hans Aabenbarings stærke Fjende, og jo skarpere og findrigere den er, desto farligere er den³⁴). De guddommelige Ting maae som overfornuftige forekomme Fornuften

noget Guddommeligt. — Men (XII, S. 398): Du maa her skjelne imellem — evige og timelige Ting. I timelige Ting og i det, som angaaer Mennesket, der er Mennesket fornuftigt nok, der behøver han intet andet Lys end Fornuften. Derfor lærer Gud heller ikke i Striften, hvorledes man skal bygge Huse, forfærdige Klæder, gifte sig, føre Krig, seile, eller deslige — thi dertil er det naturlige Lys tilstrækkeligt. — Ja, (VII, S. 1621) saavidt kan Fornuften ogsaa komme i Erkjendelsen af Gud, at den har cognitionem legaleam, at den veed Guds Bud, og hvad der er Ret og Uret. Jfr. V, S. 761.

³³) BB. XII, S. 398: (Fortsettelse af det i forrige Anm. anførte Sted): Men i guddommelige Ting, d. e. i det, som angaaer Gud, nemlig, hvorledes man skal handle for at det skal være Gud behageligt og forat man kan blive salig, der er Naturen dog ganske skotsblind, saa at den ikke kan give den mindste Underretning om hine Ting. Den er dumbristig nok og tumler løs som en blind Hest; men Alt, hvad den udvikler og slutter, det er saavidt falsk og vildfarende, som Gud lever.

³⁴) BB. VIII, S. 2048: (Om Fornuften skal man mene og sige) at Fru Fornuft ikke frygter Gud, ikke elsker ham eller har Tillid til ham, men friskvæk, uden al Sky, foragter ham; hverken bryder sig om hans Trusler eller Løfter; og tilmed har den hverken Lyst eller Kjærlighed til hans Ord og Billie, men murrer og knurrer, skænder og buldrer, især naar det gaaer ilde. V, S. 1312: Paa Jorden er der blandt alt Farligt ikke noget Farligere end en høitbegavet, findrig Fornuft, isærdeleshed naar den giver sig af med de aandelige Ting, de som angaae Sjælen og Gud. Thi det er lettere muligt at lære et Hæsel at læse end at blinde hines Fornuft og føre den til det Rette; skøndt den jo dog skal blindes og tilintetgjøres.

som ufornuftige²⁵⁾. Idetholste en negativ Stemme, et Veto, indrømmer Luther den paa dette Sebeet²⁶⁾; men paa andre Steder berører han den ogsaa dette — og det er fra hans Standpunct consequentere — og fordrer en Tro paa Aabenbaringens Hemmeligheder, som ikke er gjort usikker ved Fornuftens Indbendinger²⁷⁾. Medens saaledes før Troen og Gjenfødelsen Fornuften kun kan stride mod Aabenbaringen, og medens man kun ved at tilbagetrænge og blinde den, ikke ved nogensomhelst positiv Forberedelse, kan komme til Troen, saa underordner den sig dog, efterat Mennesket er gjenfødt og blevet troende, under Aabenbaringen som tjenende Redskab²⁸⁾. Da imidlertid Forstandens Gjenfødelse ligesaa lidt som Villiens nogensinde naaer sin Fuldbelse i dette Liv; og der ogsaa bestandigt bliver et Misforhold mellem guddommelig Sandhed og menneskelig Fattereyne, saa seer Luther igjen bort fra denne Forskjel mellem den uigjenfødte og den gjenfødte Fornuft og formaner i Tertullians Aand til, i Troesfager at blive staaende ved det simple Ord, at indskrænke

-
- ²⁵⁾ *BB. II, S. 2541*: Fornuften maa mod sin Villie bekjende, at det (aandelige og Troesfager) er den for høit. — Tragter den efter at begribe det ved egne Kræfter, bliver den til Nar derover. Den skal nok lade det blive ved Forsættet; derfor maa den sige, at det, som den tænker over, i dens Dine og efter dens Mening er Daarskab.
- ²⁶⁾ *BB. XIX, S. 1940*: Hvorvel Fornuften ikke kan forstaae Guds Eys og hans Gjerninger, eller ved egen Kraft naae dem, saaat den in affirmativis dommer ganske grovt og usikkert: saa er dog in negativis, d. e. hvad en Ting ikke er, dens Dom og Dpfattelse vis. Thi Fornuften begriber ikke hvad Gud er, derimod begriber den aldeles sikkert hvad Gud ikke er.
- ²⁷⁾ *BB. XII, S. 859*: Naar jeg veed, at det er Guds Ord, og at Gud har talt saaledes, saa spørger jeg ikke videre om, hvorledes det kan være sandt, og lader mig nøie med Guds Ord, det rime sig saa med Fornuften som det vil. Saaledes skalde enhver Christen ogsaa gjøre ved alle Artikler i vor hellige Tro, o. s. v.
- ²⁸⁾ *BB. XXII, S. 784*: Fornuften hjælper ikke Noget i Troesfager før, men efter, Troen; ligesom ogsaa Tungen og alle menneskelige Kræfter og Lemmer. Efterat Fornuften er oplyst ved d. h. Aand, tjener den Troen, men uden Tro bespottes den Gud ligesom alle indvortes og udvortes Kræfter og Lemmer.

Gornuften til det Sebeet, der er den anvist, og at holde Theologien adskilt fra Philosophien³⁹).

Denne Lutheriske Theorie blev videre uddannet af de senere Dogmatikere. Fremfor Alt maa man sjele imellem Gornuften før og efter Faldet, mellem Philosophien i og for sig og dens Fremtræden i en syndig Person; ikke om hiin, men vel om denne gjælder det, at den er fjendtlig mod Aabenbaringen⁴⁰). I og for sig ere Troeslærdommene kun over Gornuften, men mod Gornuften som den nu er stride de alle⁴¹). Ikke slet saa skarp lader Grændsen sig drage mellem den uigjensfødte og den gjensfødte Gornuft. Thi da Gjensfødselen aldrig fuldendes i dette Liv, saa bliver der ogsaa i den Gjensfødte en uovervunden Rest tilbage af Gornuftens Modstand mod Troen, ligesom Sara, der dog uden tvivl var gjensfød, loe ad Guds Forjættelse. Og selv om man antog, at Gjensfødselen var fuldendt, saa maa jo efter 2 Cor. X, 6 al Gornuft, selvfølgelig ogsaa den gjensfødte, tages fangen under Lydigheden mod Kristus. Herved er imidlertid ikke enhver Brug af Gornuften i Troesfæger udelukket. Tilladt, jo nødvendig er Brugen af den som Organ og Instrument til Modtagelse og Tilsegnelse, Udvikling og Anvendelse af den aabenbarede Lære; men det kan ikke tillades, at den opfaster sig til Norm og Rettesnor,

³⁹) *BB. III, S. 1321*: Jeg har ofte talt derom og vilde ret gjerne have, at vi skulde adskille disse to Riger fra hinanden, Ordet og Gornuften; thi Gornuften, saa sjen og herlig den ogsaa er, hører dog alene til Verdensriget, der har den sit Herredømme og sit Sebeet. Men i Christi Rige, der har alene Guds Ord Herredømmet. *VIII, S. 2121*: Man skal ikke sammenblande Philosophien med Theologien, men paa det Allerviseligste vide at skille det Ene fra det Andet.

⁴⁰) *Quenstedt, theol. didact. polem. P. 1. C. III, Sect. 2. p. 38*: Disting. inter rationem in homine ante lapsum et post lapsum: illa, quatenus talis, nunquam adversata fuisset revelationi; hæc vitio corruptionis adversatur sæpissime. *Om Philosophien s. p. 43.*

⁴¹) *P. anf. St. p. 43*: Articuli fidei in se non sunt contra rationem, sed solum supra rationem; per accidens vero fit, ut sint etiam contra rationem, quando ratio iudicium sibi de illis sumit ex suis principiis, nec sequitur lucem verbi, sed sæpdem negat et impugnatur.

og gjør sig til Maalestok for Aabenbaringens Sandhed. Saa-
 liden Fornuftens formelle Principer forkastes af Rogen, saaliden
 skulde man ville gjøre de materielle gjældende i Troessager⁴²).
 Grammatikens og Rhetorikens Regler finde fuld Anvendelse i
 Skriftfortolkningen, de logiske Love ved Dogmernes og de mo-
 ralske Lærdommers Utlekning af Skriften: men af metaphysiske
 Sætninger, som den, at af Intet bliver Intet, at slutte, at
 Skabelsen er umulig, det gaaer ikke an, og de mathematiske
 Axiomer, at Een ikke er tre, at Delene ikke ere større end det
 Hele, strande ved Anvendelsen paa Aabenbaringens Gebeet, hiint
 paa Treenighedens Mysticism, dette paa Fortællingen om den
 vidunderlige Bespiisning. Ligesom imidlertid Distinctionen mel-
 lem formale og materiale Fornuftprinciper allerede i og for sig
 er vakkende, saa indtræde her ogsaa Collisionstilfælde. Den Sæt-
 ning af Mathematiken, at Et ikke er tre, som skal være mate-
 riel, fører umiddelbart til det formel logiske Identitets- og Con-
 tradictions-Princip ($A = A$, eller $A \text{ ikke} = \text{non } A$); ligesom
 ogsaa f. Ex. den Sætning: *virgo parit*, i dens strænge kirke-
 lige Betydning ikke blot strider mod Naturvidenskabens materiale
 Love, men ligesaa meget mod det formel logiske Contradictions-
 princip. Her nødes man til at bruge Spidsfindighed: Logiken
 skulde kun kunne sælde den Dom, at to Sætninger gjensidigen
 modsigde hinanden, f. Ex. Sætningerne: Kristus er blot Men-
 neste, og, Kristus er ikke blot Menneſte; og denne Dom skulde
 kun afgjøre, at begge ikke kunde være sande, ikke, hvilken af
 begge der var den sande; om Modsigelsen i Sætningen selv,
 mellem Subjectet og Prædicatet — *contradictio in adjecto*,
 f. Ex. just *virgo parit*, eller *Deus est homo*, tilkommer der
 ikke Logiken og selgelig ei heller Fornuften, nogen Dom⁴³).

Til disse Bestemmelser med Hensyn til den subjective Side svare
 lignende med Hensyn til den objective eller Troessstoffet. Blandt

⁴²) H. anf. Et.: *Ratio ut instrumentum, non autem ut norma et ju-
 dex admittitur; principia rationis formalia nemo rejicit, materi-
 alia, quæ sint mysteriorum norma, nemo sanus recipit.*

⁴³) Quenstedt, p. anf. Et. p. 42 efter Menyer.

Kjendetegnene paa en Troesartikkel anførtes dens Opheiethed over den menneftelige Gattervne, dens inevidentia, som et Tegns paa, at den ikke havde sin Oprindelse fra Fornuftens; vel adffilte man fra de Artiffler, der blot kunde sees af Aabenbaringen, dem, om hvilke Fornuftens ved sine egne Kræfter kunde have nogen Kundskab (*articuli puri et mixti*): men ogsaa disse sidste skulde, skjøndt man kunde komme til dem ved Fornuftens, blot troes for Aabenbaringens Skyld⁴⁴).

Med hiint Fornuftens Veto, om hvilket Luther havde ladet falde et Ord, som han snart tog tilbage, begyndte Socinianerne at gjøre Alvor af det. Man maa ikke troe Noget, som ikke er sandt; men Intet kan være sandt, som aabenbart strider mod Fornuftens, eller i sig indeholder en Modsigelse⁴⁵). Dog, Et er det, ikke at kunne begribe Noget, et Andet, at begribe, at Noget er umuligt; saa daarligt som det vilde være at erklære Noget, som støtter sig paa et guddommeligt Vidnesbyrd, for umuligt, fordi vi ikke forstaae det — da vi dog ofte maa antage Noget, som vi ikke begribe — ligesaa urimelig vilde den Forsbring være, at vi skulde troe det, som vi indsaae at være umuligt; da snarere i et saadant Tilfælde, som allerede tidligere er bemærket, Skriften maa fortolkes anderledes end den ved første Diekast synes at lyde⁴⁶). Ogsaa hiint fra det Ufornuftige adffilte Overfornuftige, eller de saakaldte Aabenbaringens Hemme-

⁴⁴) Gamme, p. anf. St. C. 5. Sect. 1. p. 242.

⁴⁵) Faustus Socinus: *Quod regni Poloniae etc. c. 4.* (Bibl. Fr. Pol. I, p. 697 f.): *Quasi vero aliquid vel firmiter credi debeat, quod verum esse nequeat, vel quidquam verum esse queat, quod cum ipsa ratione manifeste pugnet ac contradictionem implicet.*

⁴⁶) F. Socini *Defensio animadversionum in assertiones theologicas collegii Posnaniensis de trino et uno Deo, c. 3.* (Bibl. Fr. Pol. I, 2. p. 636): *Animadvertendum est, longe aliud esse, quidpiam mente non capere, et capere mente, quidpiam esse non posse. Seu, aliquid negare, quia id apprehendere nequeas; et idcirco aliquid negare, quia, id esse non posse, deprehendas. Alterum omnino stultum est, ubi Dei testimonium de ea re non obscurum profertur. Alterum vero tantam vim habet, ut divina testimonia, quantumvis prima facie aperta, aliter interpretari et permit-*

ligheder, hedde kun saaledes, fordi de blot kunde blive Menne-
stene bekendte ved en Aabenbaring, ingenlunde fordi de, selv
efterat Aabenbaringen har fundet Sted, endnu bestandigt skul-
de overflige al menneskelig Fattesvne ⁴⁷). Der gives rigtignok
visse Bestanddele af den christelige Tro, der aldrig ville blive os
ganske klare, f. Gr. Enkeltheberne i den Naade, paa hvilken
vor tilkommende Opstandelse og Forherligelse vil gaae for sig:
men om disse Puncter have vi heller ikke modtaget nogen Aa-
benbaring, ei heller fordrer Gud af os, at vi skulle troe paa
dem ⁴⁸). Fornuften maa altid høre paa, at det sommer sig for
den at tie, at være underdanig, at troe; men det Første, der
maa tilkomme Fornuften, er tværtimod at begribe; eller, hvor-
ledes kan den stænke sit Bifald til en Lære, som den ikke for-
staaer? hvorledes kan den tie, naar den, efterat have faaet Ind-
sigt i en Lære, opdager aabenbar Modsigelse i den ⁴⁹)?

tat et cogat, quam ipsa verba sonent. Jfr. Samme: de auct. s.
script. c. 2. (Bibl. I, p. 275); Osterob, Unterrichtung, S. 43: Et
er det, at man ikke kan begribe Noget med sin Fornuft (thi vi til-
staae gjerne, at et christent Menneske bør troe Meget, som han ikke
kan begribe med sin Forstand), et Andet er, at Forstanden viser,
figer, vduer og udtaler, at Noget paa ingen Naade kan være muligt
eller sandt. Derfor skal man vide og være overbevist om, at endstjondt
mange Ting, som vi nødvendigviis maae troe, og som findes i den
h. Skrift, overgaae al menneskelig Forstand, saa stride de dog ikke
mod den menneskelige Fornuft og Forstand, d. e. vor Fornuft lærer
os ikke aabenlyst, tydeligt og klart, at de skulle være falske og ikke
sande.

⁴⁷) Jon. Schlichting disp. de s. trinit. p. 70: *Mysteria divina non
idcirco mysteria dicuntur, quod, etiam revelata, omnem nostrum
intellectum captumque transcendunt, sed quod non nisi ex reve-
latione divina cognosci possunt.*

⁴⁸) Samme, sammest. p. 123.

⁴⁹) Samme, sammest. p. 126 ff.: — — Tacere, inquit (Modstanderen),
rationis est, captivari, acquiescere. Est sane: sed rationis vel
imprimis est, intelligere; quomodo enim acquiescit alicui dogma-
ti, antequam illud intelligat? Num vero tacebit, si intellecto dog-
mate manifestam in illo contradictionem et apertam falsitatem de-
prehendet?

I samme Mand ytrede Arminianerne sig derom. Hvad den menneskelige Fornuft erkjender for falsk, det kan paa ingen Maade holdes for Sandhed i guddommelige Ting. Thi hverken kan een og samme Ting være falsk og sand, ei heller kan der gives to Sandheder, der modsig hinanden⁵⁰). Fornuften er ligesaa vel fra Gud som Skriften, og det er derfor ligesaa umuligt, at den philosophiske og den theologiske Sandhed kunne stride mod hinanden, som at Gud kan komme i Strid med sig selv. Åbenbaringen forholder sig kun til Fornuften som et større Lys til et, forresten ligeartet, mindre, den ødelægger ikke Fornuften, men gjør den fuldkomnere, saaat den ved Åbenbaringens Hjælp klart begriber det, som den ved egen Kraft ikke kunde fatte⁵¹).

Nu see vi allerede Maaet og Begrebet theologia rationalis komme i Brug ved Cartesii Disciple. Hvad der er uden for os og ifølge sin Natur forskjelligt fra os, siger Cartesianseren Roell i sin Dissertatio de theologia rationali⁵²), det kunne vi kun erkjende og bedømme ved Noget i os: efter vor Erkjendelsesvejs medfødte Love og Færdigheder. Naar vi derfor ikke uden Forskiel skulle holde Alt for guddommeligt, hvad der bliver os budt under denne Titel; saa maa det Ord og den Gjærning, som vi skulle anerkjende for guddommelige, undersøges, for at vi kunne see, ikke blot om de ikke muligviis ogsaa kunde have en Stabning til Årsag; men ogsaa, om de i enhver Henseende ere Gud værdige. Men naar jeg kun ved Fornuften

⁵⁰) Episcop. Opp. II, 2, p. 331 f.

⁵¹) Limborch, theol. christ. I, c. 12, § 4: Recta ratio — non minus a Deo est quam scriptura, nobisque indita tanquam lux, cuius ope verum a falso discernere possumus. Non enim credendum, revelationem divinam ullatenus pugnare posse cum ratione recta, aut aliquid philosophice posse esse verum, quod theologicè sit falsum. Cum enim ratio non minus sit a Deo quam revelatio, si hæc inter se pugnarent, Deus sibi ipsi esset contrarius. Lux luci contraria non est, sed una altera major est. Revelatio non destruit, sed perficit rationem, adeo, ut, quod ratio sola non apprehendebat, id accedente revelatione clare percipiat.

⁵²) Franqueræ 1686 (c. 140 ff.)

kan komme til den Indsigt, at Noget er en guddommelig Aabenbaring, saa følger heraf, at Intet kan være guddommeligt, som strider mod Fornuften. Thi hvis Noget skulde være sandt, som stræder mod Fornuften, saa vilde denne altsaa være falsk, og vi vilde savne ethvert Kjendemerke paa Sandheden, ogsaa paa den aabenbarede, og der vilde ingen Modstand kunne gøres mod Scepticismens og Atheismens Indtrængen. Men, skjøndt nu saaledes Intet kan være aabenbaret, som strider mod vor Fornuft, saa er det dog udenfor al Tvivl, at Gud kan aabenbare Mere om sig, sit Væsen og sine Raadslutninger, end vi vilde have været istand til at opdage, selv ved den yderste Anstrængelse af vor Fornuft. Naar Gud aabenbarer Noget af den Art, saa maae vi troe det, ogsaa uden fuldstændigt at kunne begribe det. Men ikke uden Grund og blindtheden, men paa fornuftige Grunde. Vi maae først have undersøgt, hvem der taler, og hvad han taler til os; vi maae have forskaffet os en fornuttig Overbeviisning saavel om Aabenbaringens Mening som om dens højere Oprindelse, for ikke at antage noget Falsk istedetfor det Sande. Fornuften maa bedømme, om det er Gud, som her taler, og den maa undersøge Indholdet af hans Tale. Denne Anvendelse af Fornuften udelukke endog Aabenbaringens Hemmeligheder ikke. Vel kan Fornuften ikke fuldstændigt begribe Læren om Triniteten, om Menneskevordelsen og Forsoningen, men den begriber dog Saameget, at saadanne Lærdomme ikke kunne begribes af den endelige Fornuft, og at de desuagtet maae troes, naar Fornuften ved sikre Grunde har overbevist sig om, 1) at det Ord, i hvilket de indeholdes, er guddommeligt, 2) at hine Lærdomme virkelig ere aabenbarede i det, og 3) at de ikke staae i Strid med vor Fornuft, der jo aldrig bringer det til en fuldstændig Forestilling om det guddommelige Væsen. Naar vi nu ad denne Vej kunne komme til en fast Overbeviisning ogsaa med Hensyn paa Mysterierne, saa er vor Tro dog vel fornuttig. Thi om og vor Fornuft i og for sig ikke var istand til at lære os hine Hemmeligheder, saa overbeviser den os dog, efterat de ere blevne aabenbarede, om deres Sandhed og Troværdighed.

og saaledes Hemme Aabenbaring og Fornuft paa det Herligste overeens⁵³).

Begrebet: det Overfornuftige eller Troens Mysterier, som allerede Socinianerne og Arminianerne havde reduceret til det Relative og Temporelle, at det omfattede de Sandheder, som Fornuften ikke kunde finde; men i hvilken den, naar de vare aabenbarede, vidste at finde sig — blev fuldkomment ophævet af engelske Deister. En af deres Ansøgere, Toland, beviste i et eget Skrift, at der ikke blot ikke fandtes Noget i Evangelierne, som stod i Strid mod Fornuften, men at der heller ikke var Noget deri, som i og for sig oversteeg dens Kræfter, og derfor maatte kaldes et *Mysterium*⁵⁴). De ubegribelige Hemmeligheder ere i Theologien ganske det Samme, som *qualitates occultæ* i Philosophien, begge ere kun beregnede paa at stoppe Munden paa dem, der forlange Grunde hvor man ingen kan angive, og paa, saameget som muligt, at holde Menneskene i en forderlagtig Uvidenhed⁵⁵). Naar man sammenligner alle de Steder, paa hvilke der i det N. T. er Tale om Hemmeligheder, saa finder man, 1) at der derved forstaaes saadanne Ting, som efter deres indre Væsen vel ere begribelige, og kun kaldes Hemmeligheder paa Grund af det Dække, hvormed de en Tidlang eller for visse Personer have været tilhullede; 2) at dette Dække fuldstændigt er borttaget ved Evangeliet; hvoraf 3) følger, at saadanne Lærdomme ikke mere i egentlig Betydning kunne kaldes Hemmelig-

⁵³) Et si hac via pervenire in iis quoque ad fidei πληροφориαν detur, nemo dubitabit, quin religio, qua Deum triumphum colimus, — sit rationalis. (Eti nullo negotio intelligi potest, secundum rationem et rationale non id tantummodo esse, quod der. er Mennesket indlysende ved Anvendelsen af det Fornuft, sed et illud, quod in alio licet solo ex alio semine natum, cognatum tamen agnoscit — p. 15 f.) Atque adeo amice hic ratio et revelatio conspirant.

⁵⁴) Christianity not mysterious: or a treatise, shewing, that there is nothing in the Gospel contrary to reason, nor above it: and that no christian doctrine can be properly call'd a mystery. By John Toland. London 1702 (2det Opflag).

⁵⁵) p. 123 f.

heder⁵⁶⁾. Det Dække, som for en vis Tid gjorde visse Troes- sandheder til Hemmeligheder, er dels alle historiske Sandheders Natur, at de, før de virkelig indtræde, ganske naturlig ere Menneskene ubekjendte — som f. Ex. Jesu Genndelse og Død, hvorefter de tidligere Aartusinder ikke kunde vide Noget, — eller kun kunne blive gjorte bekjendte ved Gud, som de Dødes Opstandelse; og at mange, efterat de ere foregaaede, let igjen forglemmes, naar Gud ikke sørger for at bevare en Efterretning derom. Dels er der i N. T. Tale om Hemmeligheder med speciellere Hensyn paa det Dække af Billeder og Ceremonier, som i den gamle Pagt laae over den rene religiøse Sandhed, Moses Dække, men som Kristus har borttaget. Ligeledes kalder Jesus Betydningen af sine Taler i Tegnelse en Hemmelighed, men i den Udtydning af samme, som han meddeelte sine Disciple, har han fuldkomment afsløret denne. Derfor mener ogsaa Toland, at der virkelig ikke findes nogen Lære i det N. T. som er absolut ubegribelig, men at først Kirkelærere og Scholastikere ved at indblande fremmede Philosophemer og egne Grublerier, tildeels i den hierarchiske Hensigt, at holde Folket i en saameget desto større Afhængighed af Klerus, have udflettet de saakaldte Mysterier⁵⁷⁾.

Saa rationelt som disse Theorier lyde, saa ere de dog for- saavidt overfladiske, som de første — Socinianernes, Arminia- nernes og Cartesiansernes — ikke skjæle mellem Aabenbaringens Begreb og den givne christelige. Lad det ogsaa være nok saa vist, at en Religion, i hvilken Aabenbaringens Idee var virkeliggjort, ikke kunde stride mod Fornuften, saa er det dog endnu et ganske andet Spørgsmaal, om ogsaa den christelige Religion, der frem- træder som en Aabenbaring, ikke indeholder noget Fornuftstri-

⁵⁶⁾ p. 94: These passages — prove — first, that the mysteries of the Gospel were certain things in their own nature intelligible enough, but called mysteries by reason of the veil, under which they were formerly hid. Secondly, that under the Gospel this veil is wholly removed. From which, thirdly, follows, — that such doctrines cannot now properly deserve the name of myste- ries.

⁵⁷⁾ Chapt. 3.

dig; hvilket imidlertid saavel Arminianer som Socinianer sad tilbidsfuldt forudsætte, at de erklære enhver Striftfortolkning for falsk, der bringer en saadan Strid for Dagen. Hvad den deistiske Bevisførelse mod Hemmelighederne angaaer, saa holder den sig dels ligeledes kun til Sagens Begreb, dels til de Steder i det N. T., i hvilke der er Tale om Myfterier; men deraf, at Apostlene kun i relativ Betydning kaldte deres Bærdomme Hemmeligheder, følger ikke, at i Virkeligheden ethvert mystikmentligt Dogma skal kunne stemme med Fornuften; hvilket Deisterne heller ikke paa nogen Maade paastode for Alvor. Det kunde nu rigtignok let synes, kun at være den anden Gensidighed, at holde sig ligesaa udelukkende til den givne kristelige Aabenbaring, og paa Grund af dens viensynlige Strid med Fornuften at paastaae om Aabenbaringen i og for sig, at den strider mod Fornuften. Men denne anden Gensidighed er i Virkeligheden et Fremskridt i Sammenligning med den første. Den, som holder fast paa det Postulat, at Fornuft og Aabenbaring stemme overens, kan nemlig langt længere ved eregetiske Kunstlerter skjule en foregiven Aabenbarings virkelige Strid med Fornuften, end den, der uden Sky holder Diet sætlet paa den factiske Strid, kan fördølge for sig, at denne er uforenelig med Ideen om en Aabenbaring⁸⁰). Fornuftens Brud med Aabenbaringen, Philosophiens med Theologien, træde sig derfor først paa denne Side. Luther's Alvor ved den Paastand, at Aabenbaringen strider mod Fornuften, fortrækker sig hos Bayle til Ironie, bliver hos Hume til Haan, hos Reimarus til en ligesaa alvorlig Forkastelse af den fornufstridige Aabenbaring.

Naar vi høre Bayle tale om Fornuftens Forhold til Aabenbaringen, saa troe vi i Begyndelsen at have en Pascal for os. Et Dogmes Ubegribelighed er ingen gyldig Grund til at forkaste det. Aabenbaringens Hemmeligheder tilhøre et overnaturligt Rige, de støtte sig paa den højeste Autoritet, Guds Autoritet, og han har

⁸⁰) Feuerbach, Pierre Bayle, S. 86: Medens de rationalistiske Theologer toge Orthodoxiens Parti, idet de toge Fornuftens Parti, saa slaar Bayle sig til Fornuftens Parti, idet han tager Orthodoxiens.

ikke forelagt os dem forat vi skulle begribe dem, men forat vi skulle troe dem med al den ydmyge Underkastelse, som vi ere det usølbare høieste Væsen skyldige. Heraf er det klart, at Philosophiens Tribunal er incompetent til at fælde en Dom i theologiske Sager, da disse ene og alene henhere for Aabenbaringens Domstol. Ved en Ret, der er af en saa forstjellig Natur, have Aabenbaringens Sandheder tabt deres Sag for Undersøgelsen. De ere ikke indrettede til at udholde en Prøve ved philosophiske Disputationer; deres Størhed, deres Opheithed tilstebe dem ikke at underkaste sig en saadan. Det vilde ogsaa være imod Sagens Natur, hvis de gik seirende fra en saadan Kamp: deres væsentlige Character er, at være Gjenstande for Troen, ikke for Bidskaben. Theologerne skulle blot ikke skamme sig ved at tilstaae, at de ikke kunne indlade sig i Strid med philosophiske Tvivlere. Den Kristus, som ved de Vantroes Indvendinger kan blive tvivlsraadig og vassende, har allerede den ene Gud i den samme Grav som de. Jesu Christi lille Skib er ikke faldt til, at drive omkring paa denne oprørte Sø, men til i Troens Havn at holde sig i Sikkerhed for saadanne Storme. Det har behaget Faderen, Sønnen og d. h. Aand — saaledes maae Christne tale — at føre os paa Troens Bei og ikke paa Bidskabens eller den lærde Strids. De ere vore Lærere og Førere, ledes af dem kunne vi ikke føre vild. Christi Hensigt var at gjøre al Philosophie uden Forstjel tilskamme. Han vilde, at hans Disciple og de Vise i denne Verden skulde staae saa diametralt imod hinanden, at de gjensidigen skulde behandle hverandre som Narre: hans Evangelium skulde ligesaavel synes Philosopherne en Daarskab, som dissees Bidsdom de Christne. Man læse kun hvad Paulus siger herom i Brevene til Corinther og Romere. Ogsaa efter Apostlenes Mening maae Philosopherne ofre deres forsængelige Systemer ved Korsets Gud, aflægge det gamle philosophiske Monnecke, og igjen blive til Børn forat kunne gaae ind i Guds Rige ⁵⁹⁾.

⁵⁹⁾ Dictionnaire historique et critique, tome IV, Eclaircissement sur les Pyrrhoniens, p. 632 ff. (à Basle, 1741).

Denne Modføetnings Skarphed vil Bayle ikke have fløvet ved Distinctionen mellem det Overformuftige og det Uformuftige. I den Sætning: Aabenbaringens Myfterier stride ikke imod, men staae vel over Fornuften, fandt han et *equivocum*, idet Fornuft paa det ene Sted toges i en anden Betydning end paa det andet. Naar der begge Gange menes den absolute, saa staae Troessandhederne hverken over den eller stride imod den; menes derimod begge Gange den menneffelige, saa staae de ligesaavel over Fornuften som de stride imod den; thi hvad der ikke stemmer overeens med den, er imod den ⁶⁰).

Denne Aabenbaringens og Philosophiens Uforenelighed gjør det nødvendigt at vælge mellem begge og at decidere sig for en af dem. Den, som ikke vil troe Andet end det, som er klart og overeensstemmende med de almindelige Begreber, han gribe Philosophien og lade Christendommen fare; den derimod, som er tilbøielig til at troe Religionens ubegribelige Hemmeligheder, han gribe efter Christendommen og lade Philosophien fare; thi det er umuligt paa reengang at besidde Klarheden og Ubegribeligheden, Foreningen af disse to Dele er ikke mindre ugjærlig end det er at finde Cirkelens Kvadratur. Den, for hvem et rundt Bord ikke er beqvemt, han lade sig gjøre et firkantet deraf; men han maa ikke forlange, at eet og samme Bord skal yde ham baade et rundt og et firkantet Bords Bequemmeligheder ⁶¹).

⁶⁰) Réponse aux questions d'un Provincial, III, p. 999.

⁶¹) Dictionnaire p. anf. St. p. 634: Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'évangile: si vous ne voulez rien croire, que ce qui est évident et conforme aux notions communes, prenez la philosophie et quittez le christianisme: si vous voulez croire les mystères incompréhensibles de la religion, prenez le christianisme et quittez la philosophie; car de posséder ensemble l'évidence et l'incompréhensibilité, c'est ce qui ne se peut, la combinaison de ces deux choses n'est guere plus impossible que la combinaison des commodités de la figure quarrée et de la figure ronde. Il faut opter nécessairement: si les commodités d'une table ronde ne vous contentent pas, faites en faire une quarrée, et ne préten- des point, que la même table vous fournisse les commodités d'une table ronde et celles d'une table quarrée.

For ikke at gribe blindt til ved dette Valg maa man gjøre sig nøie bekendt med begge Siders, Troens og Videnskabens, Natur. Ved første Blikkast skulde det, naar man hører, at Troen er en Visshed, hvis Gjenstand bliver dunkel, men at Videnskaben derimod, foruden at den giver Visshed, ogsaa gjør det Vidste klart og tydeligt⁶²⁾, synes, som om det afgjorte Fortrin var paa Videnskabens Side. Men Videnskaben kommer istand ved Fornuften, og hvad om Fornuften nu ikke skulde være en saadan Opgave voren? Men dette er i Virkeligheden Tilfældet; Fornuften er kun et Vedlæggelsens, ikke et Opbyggelsens Princip, den veed bedre hvad Tingene ikke ere, end hvad de ere, den er kun skiftet til at vække Tvivl og til at snue sig til Høre og Benstre for at udtrække Striden i en Uendelighed. Den er en Landløberfiske, som ikke kan komme til Ro, en Penelope, der bestandigt igjen opløser sin egen Væv. Den duer kun til at bringe Menneskene det Mørke, hvori de samle, deres Uduelighed til at arbejde sig ud deraf, og Trangen til en Aabenbaring, til Bevidsthed⁶³⁾.

Da Fornuften nu er saaledes beskaffen, saa er det indlysende, at det er nødvendigt for Menneskene at slutte sig til Aabenbaringen, hvis høie Værd, efter Bayle, ikke bedre kan gøres anstuelig end ved en saadan Sammenstilling af alle de Tvivl og Modsigelser, paa hvilke Fornuften stæder ved Undersøgelsen af Troeslærdommene, som han har givet i flere Artikler i sin Dictionnaire. Der gives Folk, siger han, der saa lidet undersøge deres Troes Natur, saa sjældent tænke over denne Act af deres Aand, at de have det nødtigt at rives ud af deres Indolentis ved lange Lister paa de Vanstieligheder, der omgive de christelige Dogmer. Kun naar Mennesket levende har disse Vanstieligheder for Øie, feler han, hvilken herlig Gave fra Guddommen han har i sin Tro, erkjender han, hvor nødvendigt det er, at have Mistillid til Fornuften og at tage sin Tilflugt til Naaden. Den,

⁶²⁾ Eclaircissement sur les Manichéens, Dict. Tom. IV. p. 621.

⁶³⁾ Dictionnaire, article: Manichéens, Remarque D., Tom. III, p. 306; Réponse aux questions. II, c. 137

som aldrig har taget Deel i de store Kamppe mellem Troen og Fornuften og ikke kjender Etyrken af de philosophiske Indvendinger mod den første, han kjender heller ikke en stor Deel af de Forpligtelser, han har mod Gud, og af de Midler, han har til at triumphere over alle den vantroe og stolte Fornufts Ansættelser. Det sande Middel til at tæmme den er den Erkjendelse, at den vel er stiftet til at bringe Indvendinger paa Bane, men udfikket til at løse dem⁶⁴).

Hvorledes man paa den orthodoxe Side har kunnet opbygge sig ved disse Erklæringer af Bayle i Faveur af Aabenbaringen⁶⁵), det er allerede efter de givne Prover vansteligst at begribe. Thi for det Første, selv om man for et Dieblis forudsatte, at han virkelig kun ansaae Fornuften for denne negative, dialektiske Gyne, saa kan han umuligen have troet at finde det positive Støttepunkt i Aabenbaringen, efter den Maade, paa hvilken han i de anførte Steder og andetslæds udtaler sig derom. Naar Ironien er umistjendelig i Tonen i disse Steder, saa findes der hos Bayle andre udførlige Udsvilinger, hvis Indhold gjøre det umuligt at antage, at Erreklæringerne til Bedste for Aabenbaringen have været hans fulde Alvor. Naar Bayle gjør opmærksom paa, at selv de Midler til at berige sig, der efter menneskelige Begreber ere de udførligste (som Handel, Ublaar paa Renter o. dsl.), ikke blot stride mod Evangeliets Aand, men ogsaa mod Christi og Apostlenes udtrykkelige Forbud: har han da vel heri givet Aabenbaringen sit Bifald? og kan den have fundet den eneste Frelse i Christendommen, som med samme Forkjærlighed fremhævede Hedningernes og Atheisternes Dyder, som Lasterne og Rædslerne i den christelige Kirke⁶⁶).

⁶⁴) Diet. Tom. IV, p. 636. Eclairciss. sur les Pyrrhoniens.

⁶⁵) Som f. Ex. Twetten, Dogm. I, S. 189. Hvad han der ytrer om Bayle, at denne bestandigt, om ogsaa ikke altid ganske oprigtigt, saa dog heller ikke blot for et Syns Skyld, har draget sig tilbage fra Fornustens Tvivl, der blot kunne nedbryde, men ikke opbygge, under Aabenbaringens Autoritet — denne Hring opløses rigtignot saasnart man vil fastholde den.

⁶⁶) S. hos Feuerbach, J. Bayle, S. 42 ff.

Saaledes vilde Dommen blive selv i det Tilfælde, at Bayle's ugunstige Domme om Fornuften ikke bleve indskrænkede; men dette blive de meget bestemt. For det Første er det nemlig hos Bayle i de fleste Tilfælde først Theologien, der ved sine Forskninger indvikler Fornuften, naar denne lader dem gjælde som Forudsætninger, i uoplyselige Tvivl, og gjør dens sikreste Grundsætninger vaklende. Derfor paastaaer Bayle, at Ecepticismen i den christelige Verden kunde gjøre sig ulige frygteligere, end det var muligt i den hedenske, fordi vor Theologie vilde give den uoplyselige Tvivlskauder ihænde⁶⁷). Det vilde aldrig være falsk det Fornuften ind at tvivle paa Sandheden af det Axiom, at to Ting, som ere lige store med eet Tredie, ogsaa ere indbyrdes ligestore, hvis ikke den kirkelige Treenhedslære omstødte denne Sætning (hermed jfr. man en ovenfor citeret lignende Bemærkning af Quenstedt); den vilde aldrig være kommet i Tvivl om Gyldigheden af den Lov, at et Legeme paa samme Tid kun kan være paa eet Sted, hvis ikke Eucharistiens Mysterium hver Dag viste den hiin Regels Usandhed⁶⁸). Det er ogsaa det selvsamme Mysterium, der ene og alene gjør den ellers ikke betvivlede Sætning, at Accidenterne ikke kunne være uden deres Substant, tilfamme. Hvad er endvidere sikrere i Moralen end at man skal forhindre det Onde, som man kan forhindre? Theo-

⁶⁷) Dict. Art. Pyrrhoniens, Rem. B. (III, p. 732): Arcésilas, s'il revenoit dans le monde et il avoit à combattre nos théologiens, seroit mille fois plus terrible qu'il ne l'étoit aux dogmatiques de l'ancienne Grèce: la théologie chrétienne lui fourniroit des arguments insolubles,

⁶⁸) Og nu læse man videre, hvilke Slutninger Bayle udbrager deraf, og nægte endnu Ironien mod Kirkelæren! P. anf. St.: d'où il s'ensuit, que ni vous ni moi ne saurions être certains, si nous sommes distingués des autres hommes, et si nous ne sommes pas à l'heure qu'il est dans le Sérail de Constantinople, dans le Canada, dans le Japon, et dans chaque ville du monde sous diverses conditions en chaque lieu etc. Disse af Radværslæren udtagne Consequentfer ramme vel kun den catholske og tildeels den lutheriske Kirke, men de øvrige, baade de foregaaende og efterfølgende, falde ogsaa den Confession til Besvær, som Bayle hørte til.

logien viser os, at denne Sætning er falsk: Gud tillader, uden Skade for sine moralske Fuldkommenheder, det Onde, som han kunde forhindre. Hvem skulde ikke holde det for uretsfærdigt at straffe et Væsen for en Handling, som skete før hiint Væsen eksisterede? og dog maa det vel være retsfærdigt; thi Gud lader alle Slægter bøde for deres første Stamfædres Brøde. Hvem vil nu troe, at Bayle virkelig har holdt hinde den practiske og theoretiske Fornusts Grundsætninger for falske fordi de kirkelige Dogmer stride imod dem? — Ligeledes var det ved Theodiceen kun de kirkelige Lærdomme om Syndefaldet, Arvesynden, den evige Fordømmelse, endvidere den Forestilling, at Verdens Stabelse er en Act af den rene guddommelige Vilkaarlighed, der gjorde Fornustens Tvivl og Antinomier uovervindelige⁶⁹). Vel vare ogsaa den menneskelige Frihed og det Ondes Forenelighed med Guds-ideen Puncter, ved hvilke Bayle, ogsaa uanset de kirkelige Lærdomme, ikke kunde komme ud over al Tvivl; men saadanne transcendente Spørgsmaal kunde han lade staae uafgjorte, da han i Fornusten, navnlig i den practiske, beholdt en fast Stol af urokkelige Sandheder, der vare tilstrækkelige til at tilfredsstille hans Forstand og Hjerte, og vare saa langt fra at trænge til at suppleres ved Aabenbaringen, at de, som det nys Anførte viser, kun maatte befrygte at blive gjorte usikre og vaklende ved denne.

Der gives Grundsætninger, siger Bayle, mod hvilke nok saa udtrykkeligt og bestemt udtalte Lærdomme i den h. Skrift ikke vilde kunne udrette Noget, som f. Ex. de Grundsætninger, at det Hele er større end en Deel af det, at to hinanden modsigende Sætninger umulig begge kunne være sande o. dsl. Dette tilstaae ogsaa de rettroende Theologer af alle Confessioner, idet de ikke indrømme, at Treenheden, Menneskevordelsen, ere Dogmer, der indeholde en Selvmodsigelse; hvorved de i Gjærningen anerkjende Fornusten som høieste Instant, idet de ikke troe at et Dogma er tilstrækkeligt sikret, naar det ikke saa at sige er indregistreret og lovformeligt stadfæstet ved Fornustens Høiesteret.

⁶⁹) S. Artisterne Manichéens og Pauliciens i Dict. og (sfr. hvad Feuerbach excerperer af Réponse aux questions, p. anf. Et. S. 86 ff.

Gud vilde skjænke Sjælen et ufeilbart Middel til at skjelne det Sande fra det Falske, og dette Middel er det naturlige Lys, de metaphysiske Principer, i hvilke vi besidde en oprindelig Regel, hvorefter vi kunne kjende, om de forskjellige Lærdomme, som vi finde i Bøger eller høre foredrages af vore Lærere, ere rigtige eller urigtige. Det eneste Criterium for Sandheden have vi derfor i Gjenstandenes Overeensstemmelse med dette oprindelige og almindelige Lys, som af Gud er udgydt i alle Menneskers Sjæle. Gud bevare mig, siger Bayle til, for at give dette Princip saa vidt en Udstrækning som Socinianerne have gjort; med Hensyn paa de speculative Sandheder maa det vistnok have visse Grændser, men jeg mener at disse aldeles bortfalde hvad de practiske og almindelige sædelige Grundsætninger angaaer. Man maa derfor gjøre alle moralske Bud uden Undtagelse afhængige af hiin naturlige Idee om Billigheden, der, ligesom Lyset, oplyser ethvert Menneske, som kommer til Verden. Vi maae derfor nødvendigviis anerkjende det for rigtigt, at ethvert enkelt Dogma, enten det nu er øst af Skriften eller paa anden Maade opstillet, er falsk, naar det indeholder Noget, som strider mod det naturlige Lyses klare og tydelige Begreber, fornemmeligen om Moralen ⁷⁹). — Er dette Bayle's sande og alvorlige Mening, som det siensynligen er, saa kunne de anderledes lydende Steder kun være ironiske Complimenter for Kirkelæren.

Vil man see denne Ironie stige til Haan? Dette kan man ikke blot hos frivole Gritænkere, men ogsaa hos en alvorlig Mand, som vi allerede have omtalt, hos Hume. Det er farlige Venner — siger han — om ikke hemmelige Gjender af vor allerhelligste Religion, som give sig af med at forsvare den ved den menneskelige Fornufts Grundsætninger. Thi den christelige Religion støtter sig paa Troen, og det er visseligen det Samme som at forraade den naar man stiller den paa en Prøve, i hvilken den, ifølge sin Natur, ikke kan bestaae. Den christelige Religion var ikke blot ved sin Stiftelse ledsaget af Undere, men selv i vore Tider kan intet fornuftigt

⁷⁹) S. hos Feuerbach, p. anf. St. S. 69 ff.

Menneske troe den uden ved et Mirakel; Fornuften alene er ikke tilstrækkelig til at skaffe den Tiltro. Den, som tvungen ved Troen skjænter den sit Bisald, han er sig bevidst, at der foregaaer et fortsat Under med hans Person, som undergraver alle hans Forstands Love, og bringer ham til at troe det, som staaer i den skarpeste Modsatning til hvad der pleier at ssee og til Erfaringen ⁷¹).

Fornemmelig imod Bayle har Leibniz rettet sin Theodicee, og imod Bayle's almindelige Grundsætninger med Hensyn til Forholdet mellem Fornuft og Aabenbaring staaer især hans Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison. Allerede Titelen viser denne Afhandlings Standpunct, og Indholdet er kun en videre Udførelse af det, som for længe siden var sagt af Socinianerne og Arminianerne. Ogsaa Leibniz gaaer ud fra den Sætning, at Fornuftsandheden og Troesandheden, som Gaver af den samme Gud, ikke kunne stride mod hinanden ⁷²). Troens Gjenstand er Sandheden, som Gud paa en overordentlig Maade har aabenbaret; Fornuften er Sammenfærdningen af Sandhederne, — her, i Modsatning til Troen, isærdeleshed af dem, som den menneskelige Aand kan komme til paa en naturlig Maade, uden at understøttes af Aabenbaringens Lys ⁷³). Den menneskelige Intelligents forholder sig til den gudsbommelige, fra hvilken Aabenbaringen er udstømmet, som Deelen til det Hele, som Draaben til Oceanet, eller rettere som det Endelige til det Uendelige. Derfor kunne de aabenbarede Lærdomme ikke stride mod den menneskelige Fornuft, uden ogsaa at stride mod gudsbommelige, thi Intet kan være af anden Natur end Deelen, uden at det ogsaa er af anden Natur end det Hele. Men vel vil det Hele kunne overstige det, som er indeholdt i en Deel ⁷⁴). Leibniz forsvare her Distinctionen mellem det Ufornuftige og det Overfornuftige mod Bayle. Myster-

⁷¹) Pume, Unterf. über den menschl. Verstand, K. Abschnitt, S. 305 ff., Lennemann's Oversættelse.

⁷²) Discours etc. §§ 1. 29. 39.

⁷³) P. anf. St. 1.

⁷⁴) P. anf. St. 61.

rierne overstige vor Fornuft (om vor, ikke om den guddommelige Fornuft, er her Talen uden noget æquivocum), thi de indeholde Sandheder, der ikke ere indbefattede i de naturlige Erkjendelsers Række; men de stride ikke mod vor Fornuft, og modsig ingen af de Sandheder, til hvilke hiin Sammenfjærdning kan føre os⁷⁵). Man skjæler ikke tilbørligen — og ogsaa Bayle er ikke bestandig fri for denne Forverling — mellem Begreberne: udvilde (forklare) og begribe, bevise og forsvare. Udvildes og forklares kunne Troeshemmelighederne, saameget som det er nødvendigt for at kunne skjænke dem Bisfald; men begribes kunne de ikke, (man kan vel indsee hvad de ere, men ikke hvorledes det kan være, eller at det er saaledes, men ikke hvorfor det er det⁷⁶); ligesom vi ogsaa i Physiken vel kunne forklare flere af Legemernes Egenskaber, som kunne iagttages ved Sandserne, til et vist Punct, men kun usfuldkomment og uden at naae at begribe dem. Ligesaalidt ere vi istand til at bevise Troens Mysterier ved Fornuften alene; thi hvad vi kunne bevise a priori, det begribe vi ogsaa. Naar vi derfor engang have antaget Religionens Hemmeligheder bevægede af de Sandsynlighedsgrunde, som tale for dens Sandhed, saa have vi ikke Andet at gjøre end at forsvare dem imod Indvendinger⁷⁷). Men ligesaalidt som vi

⁷⁵) *N. anf. Et. 63*: Les mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement (des vérités que nous connoissons par la lumière naturelle); mais ils ne sont point contraires à notre raison, et ne contredisent à aucune des vérités, où cet enchaînement nous peut mener.

⁷⁶) *Discours etc, 55.*

⁷⁷) *N. anf. Et. 5.* Ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. — Les mystères se peuvent expliquer, autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les sauroit comprendre, ni faire entendre comment ils arrivent. — Il ne nous est pas possible, non plus de prouver les mystères par la raison; car tout ce, qui se peut prouver a priori, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion (qu'on appelle motifs de crédibilité) c'est de le pouvoir soutenir contre les objections etc.

ter forlange et positivt Fornuftbeviis for de aabenbarede Lærdomme, ligesaa meget maae vi see paa, at det er muligt, negativt at forsvare dem mod Fornuftens Indsigelse; thi hvad der kan anfægtes med sikre og bevisende Grunde, det maa nødvendigviis være falsk, ogsaa ville jo de Sandsynlighedsgrunde, som bestemme os til at troe, blive mere end opveiede ved demonstrative Indvendinger, som have en absolut Rædheds Værdi. Hvis derfor Indvendingerne mod en Troesartikel virkelig vare uigjendribelige, saa vilde deraf følge, at den ikke var nogen virkelig Aabenbaring, men kun menneskelig Indbildning, som f. Ex. Læren om de uøbte Børns Fordømmelse og om Forkastelsen af de Børne, for hvem Aabenbaringen ikke er bleven forkyndt⁷⁸⁾. Ligeledes er det i os, som modsætter sig Aabenbaringens virkelige Mysterier, ikke Fornuften, eller det naturlige Lys, men Fordærvelse, Bilsfarelse og Fordom⁷⁹⁾. Om vi derfor ogsaa ikke ere istand til at indsee Aabenbaringens Hemmeligheders Conformitet med vor Fornuft, saa indsee vi dog ligesaaalidet, at der er en Difformitet mellem begge, og naar man vil kalde det en Forsøning af Tro og Fornuft, at vi ere istand til, at lase enhver foregiben Modsigelse mellem begge, saa er en saadan Forsøning mulig; men den er rigtignok umulig saasnart den skal bestaae i et positivt Fornuftbeviis for Aabenbaringens Lærdomme⁸⁰⁾.

Denne Leibniziske Theorie tilfredsstiller ingen af de to Sider, som den skal formidle. Dens Paastand, at Fornuften ikke kan stride mod Aabenbaringen, grunder sig paa, at den forudsætter en blot quantitativ Forskjel mellem den guddommelige og den menneskelige Intelligent: hvorimod et ganske andet Resultat kommer ud, naar, som Kirken lærer, den sidste ogsaa er kvalitativt fordærvet ved Syndefaldet. Ligeledes hviler den anden Side af den Leibniziske Mediation, at ogsaa den christelige Kir-

⁷⁸⁾ P. anf. St. 5. 39.

⁷⁹⁾ Discours etc. 61: Ce qui en nous est contraire aux mystères, n'est pas la raison, ni la lumière naturelle, l'enchaînement des vérités; c'est corruption. c'est erreur ou préjugé, c'est ténèbres.

⁸⁰⁾ P. anf. St. 63.

tes Lære paa sin Side ikke kan stride mod Fornuften, paa den Forudsætning, at denne Lære virkelig er en guddommelig Aabenbaring; for den, som ikke deler denne Forudsætning, er den hele Leibniziske Discours talt hen i Veir og Vind.

Forøvrigt findes allerede hos Leibniz de væsentligste Grunds- Bestanddele af de to Maader at forene Troen og Fornuften paa, som i nyere Tid ere fremtraadte som rational Supranaturalismus og aabenbaringstroende Rationalismus. Naar han sammenligner Fornuftens Forhold mod Aabenbaringen med et Collegiums Afsæd, som først spørger en ny, af Fyrsten det tilsendt, Præsident om de Documenter, der skulde godtgjøre hans Værdighed, men, saasnart det har fundet disse i Orden, underordner sig under hans Præsidium⁸¹⁾: saa er dette den rationale Supranaturalismus. Naar Leibniz derimod i Fortalen til Theodiceen siger, at Kristus har gjort den naturlige Religion til Lov og givet den Autoritet som en offentlig gjældende Lære: saa ligger heri det, som man undertiden har kaldt supranatural Rationalismus; endskjøndt Leibniz, som man kan see af det Ovenanførte, erkjendte, at der i Jesu Lære fandtes endnu andre Bestanddele, end Natur- og Fornuftreligionens.

⁸¹⁾ Discours etc. 28: Aussi est-ce une chose sans difficulté parmi les théologiens qui entendent leur métier, que les motifs de crédibilité justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la sainte écriture devant le tribunal de la raison; afin que la raison lui cède dans la suite, comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances. C'est à peu près comme un nouveau chef envoyé par le prince doit faire voir ses lettres patentes dans l'assemblée, où il doit présider par après. Det samme Billede findes forøvrigt allerede hos Roell, Disp. de theol. rat. p. 143: Illa (Aabenbaringen) mandata et placita regis promulgat: hæc (Fornuften) sigillum regium et legum sensum humiliter lustrat et rimatur, parata ad obsequium, modo de voluntate regis constet. Non licet nobis, procerum jussa detrectare vel mutare: sed tamen quid jubeant inquirere, et fidem eorum, qui procerum ad nos nomine loquuntur, explorare licet. Hoc in divinis rationi quoque, non illud, licet.

Medens Leibniz paa Grund af disse Grundsætninger bestræbte sig for at forsvare den christelige Aabenbarings Hemmeligheder — Læren om Treenheden, om Guds Menneskevordelse o. dsl. — mod Fornuftens Indvendinger; og af Vengsteligheb for at miste sin Berømmelse for Orthodorie⁸²) endogsaa udtrykke sig bifaldt den Stilling, som man i gamle Dage havde givet Fornuften til Aabenbaringen, nemlig som Slavinde⁸³): saa havde derimod Spinoza f. Ex. ligesud erklæret om Incarnationens Mysterium, at det ikke forekom ham anderledes end som om En vilde sige, at Sirklen havde antaget Kvadratens Natur⁸⁴). Ja, endog saadanne bibelske og kirkelige Værdomme, som man ellers ikke engang havde behandlet som absolut overfornuftige, men som articuli mixti, f. Ex. Forestillingerne om Gud som moralsk Lovgiver, om guddommelige Bud, guddommelig Raade o. dsl. forekom ham, efter det Begreb, han havde om det Absolute, som upassende og ufornuftige⁸⁵). Det saakaldte Overfornuftige i Skriften forklarer han meget simpelt deraf, at Propheterne erholdt deres Aabenbaringer gjennem Indbildningskraften; thi af Ord og Billeder, siger han, lader der sig sammensætte langt flere Ideer, end af Forstandsprinciper og Begreber, hvorpaa vor naturlige Videnskab er bygget⁸⁶). Som noget Phantastisk, Forestillingsmæssigt, anseer Spinoza derfor det formeentlig Overfornuftige (som allerede ovenfor ved en anden Leilighed er bleven bemærket⁸⁷)), for noget, der staaer lavere

⁸²) Denne Vengsteligheb viser sig især i hans Breve; man jfr. f. Ex. i den Rortholdt'ske Samling af epp. Leibnit. ad diversos, III, p. 85, Brevet til Hansch.

⁸³) Théodicée, I, 1.

⁸⁴) Epist. XXI (p. 556).

⁸⁵) Epist. XXXVI (p. 597).

⁸⁶) Tract. theol. polit. c. I (p. 99): Cum itaque prophetæ imaginationis ope Dei revelata perceperint, non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse; nam ex verbis et imaginationibus longe plures idæ componi possunt, quam ex solis iis principiis et notionibus, quibus tanta nostra naturalis cognitio superstruitur.

⁸⁷) § 14. Anm. 39.

end Fornuften: den, som har sin Styrke i Indbildningskraften, er mindre skiftet til at begribe Tingene ved den rene Fornuft; den prophetiske Erkjendelse kan ikke maale sig med den fornustige og naturlige i Sandhed og Visdom⁸⁸). Det i Skriften derimod, som hidrører fra Kristus, det erklærede Spinoza for noget reent Fornuftigt. Vel taler han ogsaa om, at Kristus har besiddet Kundskab om de Ting, quæ in primis nostræ cognitionis fundamentis non continentur, neque ab iis deduci possunt⁸⁹); men naar han nu lader ham, til Forskiel fra Propheterne, percipere ogsaa dette sola mente, saa forsvinder enten det foregivne Overfornuftige som en reen Accommodation af Spinoza, og kun den rene Fornufterkjendelse bliver tilovers for Kristus, eller, naar det skal være Alvor med det, som staaer over (d. e. hos Spinoza udenfor) Fornuften, saa er det ikke hans Alvor med pura mente percipere, og Indbildningskraften har ogsaa udøvet sin Indflydelse paa Kristus⁹⁰).

Efter det, som vi have anført, maa Spinoza udtale sig skarpt imod dem, der gjøre Fornuften til Aabenbaringens Slavinde. Naar vi skulle gjøre Fornuften absolut afhængig af Skriften, selv hvor den er uenig med denne, skulle vi da gjøre dette, spørger han, med eller uden Fornuft? I det sidste Tilfælde handle vi daarligt og ufornuftigt, i det første antage vi kun Aabenbaringen paa Fornuftens Bud, og vi vilde selvsigende ikke antage den, hvis den stred mod denne. Og hvem kan overhovedet anerkjende Noget tværtimod Fornuftens Indsigelser? og hvad vil det, ikke at

⁸⁸) Tract. theol. polit. c. I (p. 90 f.): Respectu certitudinis, quam naturalis cognitio involvit, et fontis, e quo derivatur (nempe Deo), nullo modo cognitioni prophetiæ cedit (efter Sammenhængen en Retrospekt). — Ea — omnia, quæ clare et distincte intelligimus, Dei idea et natura nobis dictat, non quidem verbis (som ved Aabenbaringen) sed modo longe excellentiore, et qui cum natura mentis optime convenit, ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est.

⁸⁹) P. anf. St. (p. 94).

⁹⁰) I Spinozas Ytringer om Kristus er overhovedet Meget af Accommodation struet langt ud over hans Systems Consequentser.

anerkjende Noget, sige Andet, end at Fornuften gjør Indsigelse derimod? Kan man tænke sig noget mere Urimeligt, end at Menneskeaanden, den sande og levende Afskrift af Guds Ord, skal underordnes dette Skyggebillede, det døde Bogstav? at det gjælder for uanstødeligt, ja for fromt, at sige alt muligt Ondt om den høieste Guds gave, Fornuften, at kalde den fordærvet og forfalsket, men for ugadeligt, at formode noget Egnende om Skriften, som er udsat for enhver Forfalskning? Hvad er det, som man har saa stor Frygt for? Kan Troen ikke forsvares, uden at Menneskene fornægte al deres Viden og give Fornuften Afseer? I Sandhed, den, der er af denne Mening, han er mere ængstelig for Skriften end han har Tillid til den⁹¹⁾.

Det var altsaa just det i Skriften og Kirkelæren, som de Christne anstaae for at være det Giendommelige ved en Aabenbaring, der maatte forekomme Philosophen Spinoza at være uden Værd. Men fra det af Skriftens Indhold, der alene tilhørte Folkets Forestilling og Indbildningskraften, adskilte han — og

⁹¹⁾ Tract. theol. polit. c. 15 (p. 202): Quæsi ratio, quamvis reclamet scripturæ, tamen plane submittenda est, quæso, ad id cum vel sine ratione, ut cæci, facere debemus? Si hoc: stulti sane et sine judicio agimus; si illud: ex solo igitur rationis imperio scripturam amplectimur, quam igitur, si eidem repugnaret, non amplectemur. Et quæso, quis mente aliquid amplecti potest, reclamante ratione? quid enim aliud est, mente aliquid negare, quam quod ratio reclamat? Et profecto non satis mirari possum, quod rationem, donum maximum et lucem divinam, mortuis literis et quæ humana malitia depravari potuerunt, submittere velint, et quod nullum existimetur scelus, contra mentem, veram verbi Dei syngraphum, indigne loqui, eamque corruptam, cæcam et perditam statuere, at maximum habeatur scelus, alia de litera et verbi Dei idolo cogitare. Pium esse putant, rationi et proprio judicio nihil fidere, at impium, de fide eorum dubitare, qui nobis libros sacros tradiderunt; quod quidem mera stultitia est, non pietas. Sed quæso, quid eos sollicitat? quid timent? an religio et fides defendi non possunt, nisi homines data opera omnia ignorent, et rationi prorsus valedicent? Profecto, si hoc credunt, scripturæ magis timent quam fidunt.

under den ved disse bestemte Form sandt han — et andet Indhold, om hvilket han sælde en ganske anden Dom: nemlig, som allerede er omtalt i forrige §, det moralske. Medens Enhver kan have hvilken Mening han vil om det i Skriften, som slaaer ind i Speculationens Fag, saa have dens moralske Forskrifter forbindende Kraft for Alle og til alle Tider⁹²). Rigtig nok ere de egentligt overflødige for Philosophen, som stager over Loven, idet han af Kjærlighed til Gud gjer det, som Aabenbaringen fremstiller som guddommelig Befaling, og ialfald er Fremstillingen af dem i Skriften, hvad Formen angaaer, uadækvat til den philosophiske Indsigt, idet de deels ere foredragne som guddommelige Befalinger istedetfor som naturlige Midler til at opnaae Lyksalighed — hvorfor og de naturlige Følger af disse Midlers Anvendelse eller Ikke-Anvendelse ere gjorte til guddommelige Straffe og Belønninger — deels, istedetfor at stadfæstes ved metodisk at uledes af Guds Attributer, kun blive det ved Beraabelsen paa en ubestemt Erfaring, paa enkelte Historier. Imidlertid er just denne Form for Religionens Lærdomme tjenligt for den, som bestemt for Folket, for alle Mennesker uden Forskjel. Vel er en retsaffen Handlemaade, der er bevirket ved klare Begreber om Substantien og dens Attributer og modis, den eneste frie og i Sandhed menneskelige; dog, en saadan Indsigt er kun saa Dødelige forundt, medens dog alle skulle og kunne handle ret; disse maa derfor have Drivefjedre dertil, som passe til deres Faaetevne. Men hvori kunde disse Drivefjedre vel bedre bestaae, end i Fremstillingen af Pligterne som guddommelige Bud, og i Fortællinger, som bevise deels at hine Bud have guddommelig

⁹²) Tract. theol. polit. c. 2 (p. 108): Constat, — prophetas res, quæ solam speculationem, et quæ non charitatem et usum vitæ spectant, ignorare potuisse et revera ignoravisse, contrariasque habuisse opiniones. Quare longe abest, ut ab illis cognitio rerum naturalium et spiritualium sit petenda. Concludimus itaque, nos prophetis nihil aliud teneri credere, præter id quod finis et substantia est revelationis; in reliquis, prout unicuique libet, liberum est credere. Jfr. forrige §. Anm. 19.

Oprindelse, dels, at Eydighed og Ueydighed med samme ere blevne belønnede og straffede⁹³).

Naar saaledes Troen og Theologien ene og alene har til Hensigt at opdrage Mennesket til Eydighed, Philosophien derimod at udgrunde Sandheden, saa ere deres Gebeter ganske forskellige og kunne aldrig komme i Collision⁹⁴). Der kan derfor lige saalidet være Tale om, at Theologien skal tjene Fornuften, som at Fornuften skal tjene Theologien som Slavinde⁹⁵). Theologien har kun practiske Regler til Indhold, theoretiske Bestemmelser giver den kun hvor de ere fornødne til at begrunde eller videre at udvikle hine practiske⁹⁶), og det i Skriften, som med Hensyn til dette Viemeed er overflødigt, eller endog strider mod

⁹³) *J. anf. St. c. 5* (p. 131); *c. 18* (p. 193 ff.); *Epist. XXXII* (p. 576): *Dico scripturam, quia plebi præcipue convenit et inservit, continuo humano more loqui; plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est; et hæc est ratio, cur mihi persuadeam, ea omnia, quæ Deus prophetis revelavit, ad salutem esse necessaria, legum modo scribi; et hoc pacto integras parabolas prophetæ sinxerunt: nempe Deum, quia salutis et perditionis media revelarat, quorumque erat causa, instar regis et legislatoris adumbrarant; media, quæ nil nisi causa sunt, — ad modum legum conscripserunt; salutem perditionemque, quæ nil nisi effectus sunt, quæ necessario ex illis mediis fluunt, tanquam præmium et poenam proposuerunt etc. — ; adeo ut philosophi et simul omnes, qui sunt supra legem, h. e. qui virtutem non ut legem, sed ex amore, quia præstantissima est, sequantur, ejusmodi verbis non debeant offendi.*

⁹⁴) *Tract. theol. polit. c. 14* (p. 200): *Superest jam, ut tandem ostendam, inter fidem, sive theologiam, et philosophiam nullum esse commercium, nullamque affinitatem, quod jam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum et scopum et fundamentum novit, quæ sane toto coelo discrepant. Philosophiæ enim scopus nihil est præter veritatem: fidei autem — nihil præter obedientiam et pietatem.*

⁹⁵) *J. anf. St. c. 15* (p. 203): *Pro inconcusso statuimus, quod nec theologia rationi, nec ratio theologiæ ancillari teneatur, sed unaquæque suum regnum obtineat.*

⁹⁶) *S. forrige S. 19 f.*

Gornuften, det kan slet ikke henregnes til Theologien eller til Guds Ord ⁹⁷).

Med denne Afsondring af Philosophien fra Theologien, som Spinoza erklærer for Tendentien af sin theologisk-politiske Tractat ⁹⁸), havde han egentlig til Hensigt at skaffe Philosophien Tale- og Skrivefrihed, hvilken Theologien og Kirken paa den Tid indskrænkede i endnu høiere Grad end nutildags ⁹⁹). Men denne subjective Hensigt kunde ikke opnaaes uden Skade for den objective Sandhed. Det er ligesom et Magtsprog af Philosophen, der gjerne, saameget som muligt, vilde holde Fred med Theologien, at Skriften og Kirkelæren blot have et practisk Viemeed. Saavel Forfatterne til de bibelske Bøger som Theologerne til alle Lærebøger have lagt ligesaamegen Vægt paa deres theoretiske Forestillinger, som paa deres practiske Forskrifter. Man kan altsaa ikke fordr af Theologen, at han med Rolighed skal se paa, og ikke finde noget Indgreb i sit Obeet deri, at Philosophen erklærer Theologiens speculative Bestanddele for at være uden forbindende Kraft, og siger, at de kun ere Folkets Forestillinger, ja at mange af dem ere falske og selvmodsigende. Spinoza siger, at det ikke er Theologien at gjøre om vera, men om pia dogmata, og om der end blandt disse ere mange, som ikke have et Ekin af Sandhed, saa er dette ligegyldigt, naar kun den Troende ikke er sig deres Usandhed bevidst, og ved dem bevæges til Lydighed ¹⁰⁰). Her forudsættes altsaa, at falske Forestillinger ligesaavel kunne føre Mennesket til Dyd og Lykkelig-
hed som sande. Men paa et andet Sted erklærer Spinoza ganske det Modsatte, nemlig, at det, som stemmer overens med

⁹⁷) J. anf. St. (p. 104): Quidquid hujus generis (rationi repugnans) in bibliis reperitur, vel quod homines salva charitate ignorare possunt, id certo scimus, theologiam, sive verbum Dei, non tangere.

⁹⁸) Cap. 2 (p. 109).

⁹⁹) Allerede Titelen betegner jo denne Tractat som Dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicæ pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate tolli non posse.

¹⁰⁰) Tract. theol. polit. c. 14 (p. 198).

Gornuften, ogsaa er virksomst som moralist *Drivesfjeder* ¹⁰¹), og kun dette Udsagn kan forenes med det høie Værd, som han i Ethiken tillægger den adæquate Erkjendelse og den Handlen, som har denne til Bæreggrund. Det er utvivlsomt, at et Menneske, der har falske Forestillinger, kan være sædeligt, og det er derfor, som vi i forrige § have sagt, Barbari, at forkaste En, om hvem man forudsætter, at han har en falsk Tro, ogsaa hvad Characteren angaaer, eller som Person overhovedet; men det er ligesaa vist, at sande Forestillinger, eller rettere Begreber, føre lettere og sikrere til Sædelighed. Det er derfor ligesaa lidt sandt, at Philosophen paa sin Side saa roligt kan see paa og tolerere de theologiske Forestillinger, som han indseer at være falske i theoretisk Henseende, blot fordi de i practisk Henseende ere nyttige: han maa tværtimod nødvendigviis angribe og besejre dem som Hindringer ogsaa for den høiere sædelige Uddannelse.

Naar vi nu ville forfølge den videre Udvikling af Anskuelsen af Forholdet mellem Aabenbaring og Fornuft, saa maae vi fra Spinoza's Theorie gaar tilbage til den Arminianske og Leibniziske, som snart blev herskende ogsaa blandt den orthodoxe Kirkes Theologer. Denne Theorie var allerede det, som man senere kaldte Supranaturalismen. Supranaturalismen adskiller sig nemlig derved fra det gammelorthodexe Systems Aabenbaringstro, at den Traad, som forbinder den objectivt givne Aabenbaring med Subjectet, ikke, som i den gamle Kirkelære, igjen er en guddommelig Aabenbaring, den guddommelige Aands Vidnesbyrd i Mennesket, men Subjectets naturlige Indsigt i de historiske, moralske og øvrige Grunde, som tale for Sandheden af de bibelske Skribenters Udsagn om de Aabenbaringer, som de have oplevet. Men saaledes hviler Supranaturalismen aabenbart paa et rationelt Fundament ¹⁰²), og den er saaledes egent-

¹⁰¹) Epist. XIX (p. 555): Quæ mihi cum ratione convenire videntur, eadem ad virtutem maxime utilia esse credo.

¹⁰²) Dette er ikke blot Tilfældet i den nyere protestantiske, men ogsaa i den nyere catholske Kirke: saaledes f. Ex. Muratori, de ingenior. moderat. in rel. neg. I, 10: Nos auctoritati non sine ratione credimus.



lig fra Begyndelsen af, hvad der senere fremtraadte som en særegen Aandingsform, rational Supranaturalismuſ. Om en Aabenbaring — ſiger Leſſing, hvem vi her vilde lade tale iſtedetſ for mange moderne Theologer — kan finde Sted og maa finde Sted, og hvilken af de mange, der gjøre Fordring paa at være det, der ſandſynligviis er det, det kan kun Fornuſten afgjøre. Men naar der nu kan og maa gives en, og den rette eugang er funden, ſaa maa det for Fornuſten ſnarere gjælde ſom et Beviis mere for dens Sandhed end ſom en Indvending derimod, at den finder Ting deri, ſom overſtige dens Begreb. Thi hvad vilde en Aabenbaring være, ſom Intet aabenbarede? Det ligger i ſelve Aabenbaringens Begreb, at Fornuſten i en viis Grad maa tages fangen under Troens Lydighed. Eller rettere, Fornuſten gaaer frivilligt i Fangenſkab, dens Underkaſtelse er kun Tilſtaaelsen af dens Grændſer, ſaaſnart den er overbeviist om Aabenbaringens Virkelighed ¹⁰³). — Gylbigheeden af denne Syntheſe af Fornuſttro og Aabenbaringstro maatte beroe derpaa, at den menneſkelige Erkjendelseevne vel ſkulde være competent til at bedømme Criterierne for en Aabenbaring, men ikke til at bedømme dens Indhold. Menneſket ſkulde vel være iſtand til, med Sikkerhed at erkjende, at de bibeliſte Bøger ere ægte, at deres Forfattere baade kunde og vilde ſige Sandheden, at deres Fortællinger om Aabenbaringer, Mirakler, Spaadomme o. dsl., hverken have deres Oprindelse fra et Selvbedrag hos Vedkommende, eller i en uſikker Tradition, at deres Indhold umuligen kunde være eſt af den menneſkelige Fornuſt o. ſ. v.; men til at ſælde en Dom, om dette Indhold i og for ſig, Læren om Treenheden og Guds Menneſkevordelſe, om Arveſynden og Forløsningen, kunde være ſandt eller ikke, ſkulde den menneſkelige Aand ikke have Evne. Men nu have vi tværtimod fundet ovenfor, at Undeſøgelsen af Criterierne for en Aabenbaring aldrig vil kunne have et blot nogenlunde ſikkert Reſultat til Fordeel for denne, hvorimod vi i den følgende Undeſøgelse af de enkelte Dogmer ville finde, at det er langt lettere for den menneſkelige Fornuſt

¹⁰³) Leſſing, ſu den Fragmenten, WW. VI Bd., S. 279 ff.

at komme paa det Nene med Værdien af hine Lærdomme, som here til den foregivne Aabenbarings Indhold. Just det Modsatte af hvad den rationale Supranaturalisme forudsætter, er altsaa Tilfældet, og den slaar saaledes om i den Theorie, som man kunde kalde supranatural Rationalismus.

Ligesom hist Aabenbaringen blev antaget for Fornuftgrundens Skyld, saaledes har, efter denne Theorie, Menneſkeheden, saa at ſige, antaget Fornuften for Aabenbarings Skyld. Aabenbaringen var kun en overnaturlig Bekjendtgjørelse af Fornuftreligionen. Vi kunne ogsaa her igjen lade Pessiſing tale, som paa sin gymnastiske Maner har berørt og forberedt alle de Theorier af denne Gjenstand, som i den nyere Tid ere blevne herſkende. Ligefom Opdragelsen ikke giver den Enſelte, saaledes giver — efter den bekjendte Afhandling, som Pessiſing har adopteret, om end ikke forfattet — Aabenbaringen ikke Menneſkeſlægten Noget, hvorpaa den menneſkelige Fornuft, overladt til ſig ſelv, ikke ogsaa ſkulde kunde have kommet, men den gav og giver den kun de vigtigſte af diſſe Ting tidligere og paa en lettere Maade. De aabenbarede Lærdomme ere ligefom det Facit, som Regnemesteren forud dicterer ſine Disciple, forat de medens de regne nogens lunde kunne rette ſig derefter ¹⁰⁴⁾. Ogsaa Kant finder det tæneligt, at en Religion objectivt, eller hvad dens Indhold angaaer, kunde være en naturlig, og dog tillige ſubjectivt, eller hvad den Form angaaer, under hvilken den forſt blev bekjendtgjort, en aabenbaret, naar den nemlig er saaledes beſtaffen; at Menneſterne havde kunnet og burdet komme til den blot ved Brugten af deres Fornuft, om de ogsaa ikke vilde være komne til den ſaa tidligt eller i en ſaa vid Udſtrækning, ſom forlanges. I dette Tilfælde kunde en Aabenbaring af den paa en vis Tid og et viſt Sted være viſeligen beregnet, og være høiſt gavnlig for Menneſkeſlægten, men naar den saaledes indførte Religion nu engang exiſterer, ſaa maa ſiden Guhyer ved egen Fornuft kunne overbeviiſe ſig om dens Sandhed. Ja det var muligt — ſier

¹⁰⁴⁾ Die Erziehung des Menſchengeschlechts, §§. 4 og 76; Pessiſings WW. VI, S. 300 og 321.

Rant til — at det sidenestefter ganske kunde blive glemt, at en saadan overnaturlig Aabenbaring engang var foregaaet, uden at hiin Religion derfor skulde tabe det Mindste af sin Fattelighed, eller af sin Magt over Gemytterne¹⁰⁵). Eller snarere — fortsætte vi — maa hiin overnaturlige Oprindelse engang om ikke blive forglemt, saa dog blive uvis i en Grad, som ophæver enhver Mulighed for, at man med Grund kan paastaae dens Virkelighed. Efter denne Theorie vilde der nemlig ikke ligge Noget i Aabenbaringens Indhold, som oversteeg den menneftelige Fornufts Evner, selgelig heller ikke Noget, hvorved dens Oprindelse fra en guddommelig Vefjendtgjorelse lod sig bevise: det hele Beviis herfor maatte feres af den kristelige Religions Oprindelses Historie. Her maatte man altsaa enten negativt vise, at det var umuligt — ikke at Menneftet overhovedet, som den rationale Supranaturalismus vil bevise, men at Menneftene paa hiin Tid og under de dengang stedfindende Omstændigheder, ved deres egne naturlige Kræfter havde kunnet finde paa denne Religion, skjendt den, hvad dens Indhold angaaer, ikke er overnaturlig; et Beviis, som nutildags vist neppe Noget vil paatage sig at fere; eller man maatte føre Beviset positivt, som den rationale Supranaturalismus, og flaae ind paa den Wei: de kunde og vilde siige Sandhed; men vi have allerede overbeviist os om, hvorlidet denne fører til Maalet.

Idet den kristelige Religion saaledes saavel hvad Oprindelsen som hvad Indholdet angaaer, er naturlig, saa er den ogsaa fuldkomment underkastet Fornuftens Vedømmelse, og alle Aandingsformer gaae over i den rene Rationalisme, som den kristelige Supranaturalisme allerede ved sin første Udtræden af den gamle Orthodoxie bar i sig som Epire til sin Opløsning. Hvorledes Schleiermacher, efter Epinoza's Exempel og Læffings Andtydning, er flygtet med Religionen og Theologien over paa et eget Sebeet for at bestjærme dem mod Fornuftens og Philoso-

¹⁰⁵) Rant, die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. IV Stück. S. 181.

phiens Overmagt, uden dog at kunne unddrage dem fra disses Herredømme ¹⁰⁶), og hvorledes ogsaa den nyeste philosophiske Skole i dens ægte Medlemmer hylde Rationalismens Princip i denne Betydning, det maatte vi allerede bemærke i Indledningen ¹⁰⁷).

Hvorledes kunde Manden ogsaa paa Philosophiens nuværende Standpunct opgive sin Ret og Dommermyndighed over det, som den erkjender for noget ved den selv Eat? Selv det, som den har skabt som bevidstløs Naturaand, hvorledes den har ordnet Stjernernes Forhold, hvorledes den har formet Jordarter og Metaller, indrettet Planternes og Dyrenes organiske Bygning, skulde Manden ikke i den Grad have tabt al Grindring om, at den ikke ved Forskning og Grublen bestandigt mere og mere skulde kunne oplive den og være istand til at erkjende Lovene for dette Gebeet; og Noget af det, som den som sig selv, som bevidst Menneskeand, har frembragt, skulde, efterat den engang havde sat det ud af sig, have fortættet sig saaledes, at den ikke skulde være istand til ved Eftertænken at gennemtrænge det? Alle øvrige Værker af dens bevidste Handeln, alle Former af Lovene og Staten, alle Kunstens Skabninger, skulde ligge aabne for dens Blik og være dens Dom underkastet; den skulde kunne begribe Grundene for den Coloniske Lovgivning, en Sophocleisk Tragedies Oeconomie, den skulde tillade sig at bedømme, hvor Gader Homer er vaagen eller nisser, hvor Shakespeare skriver for sin Tid, og hvor han skriver for Evigheden: kun i Religionen skulde den give Afkald paa al Begriben, ja en Bedømmelse skulde endog være en Forbrydelse? Dog selv hvad Religionens Gebeet angaaer skulde dette Forbud ikke gjælde for dets hele Udstrækning. Vi forstaae at begribe den persiske Lyssdyrkelse af denne ædle Stammes og dets Høilands Natur; den lyse olympiske Gudefreds betragte vi som en naturlig Frembringelse af den helle-

¹⁰⁶) Saameget have Liberne forandret sig! Spinoza havde kæmpet for en lille fri Plads for Philosophien ved Siden af Kirken og Theologien: Schleiermacher fandt sig foranlediget til, at underhandle om en saadan Plads for Religionen og Theologien ved Siden af Philosophien.

¹⁰⁷) S. ovenfor S. 2.

nisse Aand og Himmel; vore germaniske Forsædres labyrinthiske Gudefagn frembyde ingen absolut Gaade for vor historisk-philosophiske Forskning, og endnu mindre tage vi i Betænkning, at sammenligne alle disse Forestillinger med vore mere udviklede Begreber om det Absolute og dets Forhold til det Endelige, og derefter at bestemme deres Værd: kun den christelige Religion alene skulde gjøre den eneste uherlige Undtagelse herfra.

Som overnaturlig Aabenbaring nemlig: Fordi Frugten nu ligger for os, afplukket, som modne Frugter pleie, fra Grenen og Stammen, der bar den, skal den ikke være voxet paa et Træ, men umiddelbart være falden ned fra Himlen. Barnagtige Forestilling! Og selv om vi nok saa tydeligt kunne påavise den Stilk, ved hvilken den hang sammen med den moderlige Green, selv om dens Bygning røber det umistjendeligste Slægtskab med andre Frugter, som vi kjende, selv om man paa dens Overside endnu kan see Spor af Solen, som har bestrålet den, af Hageltorn, som har streift den, vel ogsaa af skadelige Insekter, som have angrebet den: selv da skal den ikke være spiret af nogen jordist Stamme, ikke være modnet i vor Atmosfære.

Allerede Lessing har sagt, at det var absolut nødvendigt at uddanne de aabenbarede Sandheder til Fornuftsandheder, naar Menneſſeaaanden skulde tilfredsstilles derved¹⁰⁸⁾; den nyere Philosophie har i Schelling¹⁰⁹⁾ og Hegel optaget dette Ord og bragt det i Udførelse: og om ogsaa Kant og Fichte og endnu bestemtere nogle yngre Philosopher nægte Sammenhængen mellem vor Tid's Philosophies Lærdomme og de christelige Dogmer og Muligheden af at ulede hine af disse¹¹⁰⁾, saa stemme de dog ogsaa overeens med de Første deri, at den Vidende skal ombytte de kirkelige Troesartikler med den videnskabelige Indsigt, og da af denne øse den samme sædelige Opmuntring og den sam-

¹⁰⁸⁾ Erziehung des Menschengeschlechts, §. 76, p. anf. St. S. 324.

¹⁰⁹⁾ Ueber das Wesen der menschl. Freiheit o. f. v. Philosophische Schriften I, S. 506.

¹¹⁰⁾ Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie, S. 184 f.

me Beroligelse for Gemyttet i de høieste Anliggendet, som det kirkelige Gredo ydede den Troende.

§ 22.

Slutning paa Apologetiken.

Saaledes have da nu samtlige den kirkelige Troeslæres formelle Grundbegreber critisk opløst sig for os, eller rettere, de ere gangne tilbage i den Aand, der har sat dem ud af sig. I det det begribes, hvorledes de ere fremgaaet af Aanden, gaae de tilbage i samme.

Aanden, der først kun havde Fornuften som en Mulighed eller som noget Indre, havde den eo ipso kun som et Ydre, den stillede Fornuften, som den selv var efter sit Væsen, som et Andet ligeoverfor sin umiddelbare Forsigværen, der endnu ikke var gennemtrængt af den. Al aandelig Gehalt falder saaledes paa den objective Side, den subjective er tom, eller fyldt med et falsk, sandseligt Indhold, den maa erholde al aandelig Fyldelse fra hiin og bestemmes ved hiin, der saaledes forholder sig som Aabenbaring. For det udenfor den staaende Subject maa nu Aabenbaringen ved ydre, objective Tegn bevise, at den er en Aabenbaring; den maa documentere sin Oprindelse fra den absolute Intelligents ved paa det Sebeet, som den endelige Aand kan kontrollere, at vise, hvorledes den overgaaer denne, hvilket skeer ved Spaadomme; den maa bevise sin Oprindelse fra den absolute Magt ved Herredomme over Naturmagten, ved Underer. For at føres til Efterverdenen maa Aabenbaringen bevares i hellige Skrifter, men disse maae, forat man kan være sikker paa, at Aabenbaringen glemmes uforsvansket i dem, indgives af Aabenbaringens Ophav. Dog, dette hele Apparat til at gjøre os Aabenbaringen sikker og tilgængelig, ligger endnu bestandigt paa den objective Side, der mangler endnu det Vigtigste: Formidlingen med Subjectet. Dette tilegner sig Aabenbaringen ved Skriftfortolkningen, men hvorledes vil

det forviisde sig om, at den foregivne Aabenbaring virkelig er guddommelig? Ved Underne og Spaadommene, som ledsage den, da den sandt Sted. Godt, men hvorledes vil man kunne vide, at disse ere virkelige Under og Spaadomme? Af Skriftens Vidnesbyrd. Men, hvoraf veed man, at det er sandt? Deraf, at det er indgivet af den useilbare Gud. Men, at Skriften er indgivet af Gud, hvoraf veed man det? Af den hellige Aands indre Vidnesbyrd, der, naar vi læse i Skriften, i den gientjender sit eget Værk. Godt, men hvad skal nu overbevise os om, at dette Vidnesbyrd i os virkeligt hidrører fra den h. Aand, og ikke fra vor egen, eller endog fra en ond og forførende Aand udenfor os? —

Her brister det orthodoxe Systems Traad; istedetfor det guddommelige Vidnesbyrd for Aabenbaringen træde menneskelige Beviser: Slutninger fra de bibelske Skrifteres Vgthed og Troværdighed til Sandheden af det, som de fortælle om Guds Aabenbaringer; fra Skriftens Gud værdige Indhold til dens guddommelige Oprindelse. Men mod disse menneskelige Beviser rejse sig ligesaa mange menneskelige Tvivl: hine Skrifteres Vgthed og Troværdighed bliver anfægtet, Muligheden, om end et af forsættligt Bedrageri, saa dog af et Selvbedrag, af en Fordunkling af den historiske Sandhed ved sagnagtige Beretninger og Mythedannelser, trænger uimodstaaeligt frem; Skriften viser sig som et Aggregat af høist uligeartede og i Værd yderst forskellige Skrifter; til den foregivne Opfyldelse vil der ofte ikke lade sig finde nogen Spaadom, til Spaadommen ikke nogen Opfyldelse, eller ogsaa gaar Opfyldelsen i forkeert Tidsorden forud for Spaadommen; Underne opløses ved den mythiske Forklaring, og hvad denne lader blive tilbage, det synker ned til en naturlig Tildragelse; i Aabenbaringen gientjender Mennesket sine egne Love — om just ikke Lovene for sin Fornuft, saa dog Lovene for sin Følelse og Indbildningskraft; han rækker sit dobbeltgjængerske Afbillede Haanden og det forsvinder, idet det gaar tilbage i ham selv.

Dog, denne Proces er kun for den Vidende; kun for den, som er opfyldt af Aanden, ophører denne at være et Fremmedt,

og selv denne Tilbagetagen af Aanden giver Mennesket Fylde, hæver ham til at være Vidende. Den, som ikke har Aanden i sig, har den udenfor sig, dette er endogsaa en tautologisk Sætning; den som ikke i sig kan finde det bestemmende Princip, søger det i en Aabenbaring; den, som endnu ikke er moden til Fornuftstro, han bliver ved Aabenbaringsstroen. Her er en Kløft besættet mellem to Glasfer af det menneskelige Selskab, de Vidende og Folket: de Iste-Philosopherende saavel i de høiere som i de lavere Stænder, og den vil maaskee aldrig fyldest. Men medens nu de Vidende aldrig ere faldne paa, at ville forhindre de Iste Vidende i, paa de mangfoldigste Maader at ytre deres Tro, og i at fælde de haardeste Domme om Viden, saa er det derimod meget hyppigt, at de Troende opstille den Forbring, at det ikke skulde tillades de Vidende, at udtale deres Viden og deres ved denne bestemte Dom om Troen. Som Grund bliver der angivet, at de Troende derved blive vakkende i deres Tro. Men denne Paastand strider mod al Erfaring. Den menneskelige Natur har den fortræffelige Indretning: at Mennesket ikke lader sig fratage det, som endnu er en aandelig Fornødenhed for ham. Det Strid om den Forargelse, som vore Skrifter skulle være til for Folket, det udgaaer kun fra dets geistlige Lederes Antipathie mod overhovedet at høre vore Stemmer, der rigtignok harmonere slet nok med deres; thi de, som trænge til Troen, blive, som man i de sidste Aar har havt tilstræffelige Beviser paa, kun fastere og ivrigere i Troen ved en saadan Forargelse ¹⁾.

¹⁾ En tilfyneladende Undtagelse bliver skaffet af Beien ved Spinoza's Bemærkning, Tract. theol. polit. c. 12 (p. 187): Fateor profanos quosdam homines, quibus religio onus est, ex his licentiam peccandi sumere posse — . Verum similibus subvenire impossibile est secundum illud tritum, quod nihil adeo recte dici potest, quia male interpretando possit depravari. Qui voluptatibus indulgere volunt, facile causam quamcunque invenire possunt. Derfor træffigen med Scotus Erigena, de divis. nat. 69: Non ita sum territatus auctoritate, aut minus capacium animorum expavescio impetum, ut ea, quæ vera ratio recte colligit indubitanterque diffinit,

Saa lade da den Troende den Vidende, ligesom denne hiin, roligere vandre sin Vej; vi lade dem beholde deres Tro, saa maae de ogsaa lade os beholde vor Philosophie; og hvis det skulde lykkes de overvættede Fromme at udelukke os fra deres Kirke, saa ville vi agte det for en Vinding; af falske Foreningsforsøg er der nu fleet nok; kun Skjærpelse af Modsatningerne kan føre videre.

aperta fronte pronuntiare confundat; praesertim cum de talibus nonnisi inter sapientes tractandum sit. For insipientes nemlig bliver det ikke afhandlet, selv om man forhandlede det i deres Nærvær.

Det materiale Indbegreb
af
den christelige Troeslære,
eller
den egentlige
D o g m a t i k.



Det materiale Indbegreb af den christelige Troes- løre, eller den egentlige Dogmatik.

§. 23.

Oversigt.

Ligesom Mennesket som umiddelbart, eller endnu ikke fornuftigt gjenneombannet, havde Principet for den absolute Viden og Hand-
len udenfor sig som Aabenbaring; saaledes staaer ogsaa Ind-
holdet af denne absolute Viden ligeoverfor Indholdet af hans
Selv- og Verdensbevidsthed som et Andet. Medens den vi-
denskabelige Betragtning griber det Absolute i det Endelige,
forstaaer at drage det Hiinssidige ind i det Dennessidige, og be-
griber Eiden som Ewighedens Virkeliggjorelse, saa faaer den
ikkevidenskabelige Forestillingsmaade en Rest af absolut Indhold
tilovers fra den ikke i sin Guddommelighed begrebne Virkelighed,
eller, hvad der er det Samme, fra den ikke i sin Virkelighed be-
grebne Guddom, og da det ikke kan anbringe denne i det Den-
nessidige, stiller den den over i et Hiinssides.

Dette absolute Indhold, som den videnskabelige Erkjenden
begriber som immanent i Verden og som dennes inderste bevægen-
de Sjæl, staaer for den ikkevidenskabelige Betragtning, for hvilken
det falder udenfor den timelige Virkelighed, kun i Forhold til denne
som til et Andet. D. v. s. det sonder sig i en reen Togsforfig-
væren og en Væren for Verden, dets evige Væsen er et Andet
end dets Aabenbaring i Eiden, og i hiint er der bestandigt inde-
holdt uendeligt Mere, end der i denne kommer tilsyne, eller ret-
tere findes.

I Modsætning til det af Tiden uberørte guddommelige Væsen deler dets Udtræden i Endeligheden sig efter Tidens Momenter: til den forbigangne Tid hører den Act, ved hvilken Verden og Tiden ere blevne satte af det Absolute; til Nutiden deres bestandige Relation til samme; til den tilkommende Tid Tidens Tilbagevenden til Evigheden, Verdens Hensættelse i det absolute Liv. Men ligesom den religiøse Forestilling ikke finder alt det absolute Indhold, som den søger, virkeliggjort i Verden, saaledes kan den ei heller begribe Alt i Verden som Virkeliggjærelse af det Absolute. Verden som den er, er derfor ikke ligefrem sat saaledes ved Gud, i sin Væstaaen har den, ved Siden af sin Uafhængighed af Gud, en Side, der er bortvendt fra ham, og som først maa forsvinde før der kan være Tale om dens Gjenforening med Gud. Paa den guddommelige Act i Fortiden, ved hvilken Gud satte Verden som sit Væsens Aabenbaring, følger da en modsat Act fra Verdens Side, ved hvilken den satte sig udenfor Gud og bestemt sig som en ugudelig Verden; i Nutiden træder det blot til, ladte Onde overfor den guddommelige Opholdelse og Medvirkning; og i Fremtiden forestaaer der Verden, som ligger i det Onde, en frygtelig Søndringsproces. Ophævelsen af denne Modsætning, som den ikkevidenskabelige Betragtning ikke forstaaer at begribe som evigt virkelig og til enhver Tid sig fuldbyrdende, venter den i fuldenbt Jøgsforfig og Forsig-Væren først i den kommende Tid; medens den sætter den guddommelige Forberedelse dertil, som implicate er tilstede, i Fortiden, og i Nutiden det, at den Enkelte forberedes til den og faaer Krav derpaa.

Troeslæren deler sig saaledes i to Hovedafdelinger, der igjen hver for sig faae 3 Underafdelinger. Religionens absolute Indhold bliver nemlig for det Første forestillet abstract, som supramundant Væsen, i Evighedens Element: i Læren om Guds Tilværelse, om hans Væsen og om hans Egenskaber. Men det samme absolute Indhold staaer for det Andet som supramundant og evigt i Forhold til Verden, lader sig tilsyne i Tiden, efter hvis 3 Momenter det adskiller sig i tre Grupper. Det Guddommeliges Aabenbaring i Verden er, som svarende til Tidens første Moment, en forbigangen Tildragelse, der efter Thesis, Antithes-

st og Synthesst articulerer sig i Dogmerne om Skabelsen, Syn-
desaldet og Forløsningen; som svarende til det andet Moment, den
nærværende Tid (ethvert Tidspunct betragtes her under den nær-
værende Tids Synspunct), er den den daglige Erfaring af Synd
og Under paa den ene Side, og den Enkeltes og Samfundets
Gjenfødselse, ved hvilken, gjennem Negationen af det Under, den
rene guddommelige Virken gjenoprettes, paa den anden; den til-
kommende Tids Moment endelig er den troende Forventning
af Fuldbendelsen af det guddommelige Liv i Verden, der sætter sig
som Opstandelse, og som Dom og Sønndring af de Salige og
Fordømte splitter sig i en Modsætning, der i det kirkelige Dog-
ma bliver uovervunden, og om hvis Løsning der kun findes en
Ahnelse i den som fjættetst og fanatist forkastede Lære om Apo-
catastase.

At sammenligne denne Inddeling af Dogmatiken med andre,
og give en Bedømmelse af disse, vilde være for vidtløftigt, og
er ogsaa overflødigt; kun om den Inddeling, der staaer den her
givne nærmest, den Hegelske nemlig, ville vi her tilføie en Be-
mærkning. Imellem denne ¹⁾ og vor Inddeling finder nemlig en
ikke blot ydre, men væsentlig, Forskjel Sted deri, at vor ikke er
treleddet, men fireleddet. Den nærværende Tid, eller den subjek-
tive Selvsbevidstheds, Moment, opfatter Hegel nemlig som den
høiere Enhed, i hvilken begge de andre, den abstract tænkte
Ewigheds og den forestillede forgangne Tid, vende tilbage; men
dette høiere Treledd er Selvsbevidstheden, som Hegel meget vel ind-
seer, kun da, naar den tages som begribende, filosofisk Lær-
ken; den ikkebegribende Forestilling kan ligesaalet gribes Væsenet
i den nærværende Tid eller i Selvsbevidstheden, som i den forbi-
gangne Tid, eller i den gjenstændige, nærmere den historiske, Be-
vidsthed; men det flygter fra det hen i en Fremtid. Nu bliver
Bevidstheden paa Menighedens og dens Troeslæres Gebeet væ-
sentligt staaende i Forestillingen; at begribe er vor Sag, som

¹⁾ Den findes i Hegel's Phänomenologie, S. 575; Encyclopädie SS.
565—571; Religionsphilosophie, II, S. 178 f.

gjøre den kirkelige Troeslære til Gjenstand for videnskabelig Bearbejdelse, og da Gjenstanden, ikke vi selv, skal bestemme Inddelingen, saa maae vi endnu s ie en fjerde Deel, den eschatologiske, til den tredje, der hos Hegel danner Slutningen; men end ikke nogen enkelt Deel af Troesl ren, men den videnskabelige Methode i alle dens Dele, skal f re Dogmet over i Begrebet.

Dogmatikens første Deel.

Det Absolute som Gjenstand for den abstracte Forestilling, eller i Evighedens Element, som guddommeligt Væsen.

§. 24.

I n d d e l i n g.

Det midt i Endeligheden stillede Menneske har det hiinsidige Absolute først kun overhovedet givet Underretning om sig, eller Kundskab om sin Tilværelse, før det oplader ham sit Væsens Indre, forsaavidt han er istand til at fatte det, og udfolder Væsensbestemmelserne for ham. Læren om Gud faaer da de tre Hovedafdelinger: om Guds Tilværelse, Væsen og Egenskaber.

Første Hovedafdeling.

Om Guds Tilværelse.

§. 25.

Forberedelse.

Læren om Guds Tilværelse har i den christelige Dogmatik uddannet sig som en Række Beviser for samme, der ere blevne angrebne af det forrige Aarhundredes philosophiske Kritik, men af vor Tids speculative Philosophie ere blevne restituerede paa en Maade, ved hvilken saavel Fremgangsmaaden i Beviisførelsen, som Bevisernes Resultat ere blevne væsentligt forandrede. Da denne relative Restitution som Kritik over hiin Kritik ikke vel lader sig adskille fra den, saa ville vi først afhandle Beviserne for Guds Tilværelse og derpaa den dobbelte Kritik.

§. 26.

Beviserne for Guds Tilværelse.

Troen paa en af Guddommen aabenbaret Religion forudsætter naturligtviis Troen paa den aabenbarende Guds Tilværelse. Jo fastere derfor det G. og N. L. staae paa Aabenbaringstroens Standpunct, desto mindre vil man i dem kunne vente at finde det, som man kalder Beviser for Guds Tilværelse. Ikke blot blandt Jæderne, men ogsaa blandt de Hedninger, med hvilke

Apostlene efter det N. T's Beretning kom i Berørelse, gjaaldt Tilværelsen af det Guddommelige for en afgjort Sag, og det var kun at gjøre deels om den nærmere Bestemmelse af dets Væsen, deels om at anerkjende visse Phænomener for guddommelige Aabenbaringer. Men i Forkyndelsen og Stadfæstelsen af disse Aabenbaringer var Bevistet for Guds Tilværelse analytisk medindeholdt. Naar Gud i det G. T. aabenbarer sig for Abraham, for Mose, og kundgør sig for dem som den almægtige Gud (1 Mos. XVII, 1), som Jehovah (2 Mos. III, 14 f.); naar han i det N. T. fra Himlen forkynnder, at han har fundet Velbehag i Kristus (Mt. III, 17; jfr. XVII, 5), eller naar Kristus betegner sig som den, i hvem Faderen er at see (Joh. XIV, 9): saa er dette tillige paa det hebraiske og kristelige Standpunct de meest slaaende Beviser for Guds Tilværelse. Hertil komme da Miraklerne og Spaadommene, som vel nærmest gjøre en eller flere Personer kjendelige som Bærere for den guddommelige Aabenbaring, eller som Gjenstande for en særegen guddommelig Omfarg; men tillige indeholde et Beviis for, at der er en Gud, som aabenbarer sig og bærer Omfarg.

Da saaledes Guds Tilværelse er Christendommens første Forudsætning, da Ingen uden at troe paa den kan være en Christen, uden at dog derfor denne Tro alene skulde være tilstrækkelig til at gjøre En til en Christen; og da endvidere den kristelige Troeslære kun er for saadanne, som allerede have den kristelige Tro, saa ere nu adskillige Theologer af den Mening, at Beviserne for Guds Tilværelse ikke høre til Dogmatiken¹⁾. Men disse Beviser ere nu engang, efterat de forstørstedelen allerede ere blevene antydede af Kirkesædrene, siden Scholastikernes Tider blevene staaende Bestanddele af den kristelige Troeslære, og det er derfor uundgaeligt for den, som vil fremstille denne i dens historiske Udvikling, at optage dem. Om de ogsaa oprindelige stamme fra Philosophien, saa er dog just det, at de saa almindeligt ere blevene optagne i Theologien, et Beviis paa, at

¹⁾ F. Ex. Reinhard, Vorles. über die Dogmatik, S. 30; Schleiermacher Glaubenslehre, I, S. 191.

denne ikke kan komme ud af det uden hiin; og om end deres stærkere Udbannelse, og endnu mere Gritiken over dem, tilhører den moderne Videnskab, saa er det jo just i Sammenstødet med denne, at den christelige Troeslære her skal fremstilles.

Alf Beviser for Guds Tilværelse, som lidt efter lidt have faaet Vorgesret i den christelige Dogmatik, gives der, som bekendt, flere, og Tallet paa dem er ikke saa bestemt, at der ikke hos En kan anføres flere eller færre af saadanne Beviser end hos en Anden. Naar Verden, fra hvilken Mennesket hæver sig til Tanken om Gud, er udgaaet fra Gud som hans Skabning, saa maa man fra ethvert Punct eller enhver Deel af den, fra ethvert Halmstraa, som Vanini sagde, kunne gaae tilbage til Skaberen; dog, ligesom Universet ikke er et uordentligt Aggregat af Enkeltheder, men sondrer sig i visse Maasser og Glasfer, saaledes ville ogsaa de Beviser for Guds Tilværelse, som føres af det, træde sammen i visse Grupper. Universet deler sig nærmest for os i en real og en ideal, en objectiv og en subjectiv Side, Naturens og Mandens Verden. Hiin, Naturen, er for det Første ubestemt Tilværelse, Indbegrebet af den endelige Væren, i hvilken Enkelthederne ere isolerede og gjensidigen ligegyldige for hinanden; men for det Andet staae visse dog, i denne Udvoresked, i Relation til hverandre, og bestemmes som et System af Viemeed. Manden derimod kan deels tages som Folkens og Menneskeslægstens Mand, deels som subjectiv Mand, og som denne sidste enten som theoretisk eller som practisk.

Fra Verden som Natur (hvorunder ogsaa den naturlige Side hos Mennesket er indbefattet), og det ubestemt som et Aggregat af endelig, isoleret Tilværelse, gaaer det saakaldte *cosmos* logiske Beviis for Guds Tilværelse ud. Det var allerede forberedt for den christelige Theologie ved Mænd, der stode udenfor Christendommen, ved Plato²⁾ og Aristoteles³⁾, især i

²⁾ Phæd. 245 Steph.

³⁾ Physic. VII, 1. VIII, 3. 5. Metaph. XII, 6. jfr. II, 2.

Form af en Slutning fra den u selvstændige Bevægelse, som man kan iagttage i Verden, til et ἀκίνητος ἐαυτο κίνησις, et primum movens, som Scholasterne kaldte det. I denne platonisk-aristoteliske Form fører f. Ex. Thomas af Aquino det cosmologiske Beviis i den første af de 5 visse, han opregner, til at komme til Visshed om Guds Tilværelse. Alt, hvad der bevæger sig i Verden, har ikke sin Bevægelse fra sig selv, men fra et Andet, dette igjen fra et Andet o. s. v., indtil man kommer til en første bevægende Marsag ⁴⁾. Istedetfor Begrebet: Bevægelse bruger man ogsaa det almindeligere: Forandring. Alt Foranderligt (τρεπτα) — siger Johannes Damascenus — har Marsagen til sin Tilværelse udenfor sig, er skabt (κτισα); men nu er Alt, hvad vi see, foranderligt, selgelig er det ogsaa skabt, og det af et Ophav, som selv maa være uforanderligt og uskabt: af Gud ⁵⁾. Hvad der er det væsentlige Punct i dette Beviis, det havde blandt de kristelige Kirkelærere allerede Diodor af Tarsus udtalt meget bestemt: nemlig Utænkkeligheden af en uendelig Regressus af Forandringer ⁶⁾. Denne Utænkkelighed har i den nyere Tid især den Leibniz-Wolffiske Philosophie søgt at gjøre indlysende ved Læren om den tilstræffelige Grund, idet den tillige førte Begreberne: Tingenes Bevægelighed eller Foranderlighed, tilbage til det abstracte: deres Tilfældighed. Alle Ting, som vi iagttage — siger Leibniz — ere begrændsede, endelige; som endelige ere de tilfældige, have ikke i sig nogen Grund, som kunde gjøre deres Tilværelse nødvendig; den ene Ting har sin Grund i en anden, den nuværende Tilstand i en tidligere, saa at man ad denne Veie aldrig kommer til en Grund, der ikke igjen trænger til selv at begrundes. Heraf er det indlysende, at Grunden til Tilværelsen af denne hele Samling af endelige Ting, som vi kalde Verden, er at søge udenfor den i et Væsen, som har Grunden til

⁴⁾ Summa, I, 2. 3, den via, quæ sumitur ex parte motus.

⁵⁾ De fide orthod. I, 3: af en δημιουργος ἀκίσιος καὶ ἀτρέπτος — τὸ το δε τι ἀν ἄλλο εἶν, ἢ θεός.

⁶⁾ Hos Photius, Bibl. cod. 223: εἰ δε τις ἀγενητον λεγοι αὐτων (Verdens Deles) την τροπην, το παντων ἀδυνατωτερον εισαγει τροπην γαρ παθος εἶν ἀρχομενον, καὶ ὅν ἂν τις εἰποι τροπην ἀναρχον.

sin Tilværelse i sig selv⁷⁾. Eller, som Kant sammenfatter det cosmologiske Argument: Naar Noget, hvad det end er, eksisterer, saa maa ogsaa Noget eksistere med Nødvendighed. Thi det Tilfældige eksisterer kun under Betingelsen af et Andet som dets Årsag, og fra denne kan man nu gaa videre ligetil en Årsag, som ikke er tilfældig, og just derfor nødvendigvis eksisterer, uden Betingelse. Nu eksisterer idetmindste jeg selv; altsaa eksisterer et absolut nødvendigt Væsen⁸⁾.

Da Opfattelsen af Verden blot som et Aggregat af endelig Tilværelse, uden Hensyn paa al nærmere Kvalitetsbestemmelse ved samme, udfordrer Abstraction, saa finder man i de ældre Tider sjældent det cosmologiske Argument reent, men blandet med det saakaldte physicotheologiske eller teleologiske, ved hvilket det er væsentligt, at det tager Hensyn til hine Kvalitetsbestemmelser. Som concretere er det populære, som saadant mere yndet og udbredt end det abstractere cosmologiske⁹⁾. Grundlinierne til dette Beviis findes allerede i d.

⁷⁾ Man sætte disse to Steder sammen, Théodicée I, 7: Dieu est la première raison des choses; car celles, qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et expérimentons, sont contingentes, et n'ont rien à elles, qui rende leur existence nécessaire. — Il faut donc chercher la raison de l'existence du monde qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Og Opp. ed. Dutens, I, 2. pag. 132: Quia præsens status deducendus est ex statu adhuc anteriore, et hic rursus ex anteriore, qui et ipse alio adhuc anteriore indiget: ideo, et si in infinitum procederes, nunquam rationem invenires, quæ non rursus ratione reddenda indigeret. Unde sequitur, rationem rerum plenam in particularibus reperiri non posse, sed quærendam esse in causa generali, ex qua non minus status præsens quam præcedens immediate emanat, nempe in auctore universi intelligente. Jfr. ogsaa Wolfii theol. natur. Tom. I, §. 24 ff.

⁸⁾ Kritik der reinen Vernunft, S. 612. 632 (i fjerde Udgave).

⁹⁾ Jfr. Kant p. anf. St. S. 651: Det physicotheologiske Beviis for tjener altid at nævnes med Agtelse. Det er det ældste, klareste, og

h. Skrift. Wiisdommens Bog kalder G. XIII, 1—5, Sedningene Daarer, fordi de ikke ved det synlige Gode vare komne til Erkjendelse af den i Sandhed Værende, ved Værket af Mesteren, da man dog af Skabningernes Storhed og Skjønhed ved Sammenligning kunde begribe, hvorledes deres Ophav maatte være ¹⁰). Egeledes finder Paulus i det R. T. i Naturens Velsgjerninger, i Regn og frugtbare Lider, et Vidnesbyrd, ved hvilket Gud har givet sig tilkjende for alle Menneſker til alle Lider (Ap. Gj. XIV, 17 f., ifr. XVII, 27); siden Verdens Skabelse, mener han, har det været muligt, at komme til Kundskab om Guds usynlige Væsen ved at tænke over hans Værker (Rom. I, 19 f.). Ogsaa udenfor Jedebdommen og Christendommen var dette Beviis almindeligt. At Anaxagoras opstillede sig som Verdensordner, grundede sig paa en lignende Tankegang. Ellers er det især Socrates, som gjerne udbreder sig i lignende Reflexioner, og navnlig af det menneſkelige Begemes hensigtsmæssige Indretning slutter sig til et intelligent Ophav til Naturen ¹¹). Ogsaa finde vi her den Sætning, paa hvilken dette Argument's Beviis kraft beror, udtalt: nemlig, at det Nyttige eller det hensigtsmæssigt Indrettede ikke kan betragtes som et Værk af Tilfældet, men maa begribes som et Værk af en forstandig Hensigt ¹²). Hos Philo finde vi allerede det teleologiske Beviis næsten ganske i dets sildigere strængere Form: Intet kunstigt Værk er opstaaet af sig selv; nu er Verden det høieste Kunstværk, følgelig maa

for den almindelige Menneſkeforstand meest passende. Det giver Naturens Studium Liv, ligesom det selv har sin Oprindelse fra dette og bestandig faaer ny Kraft derfra.

¹⁰) B. 5: ἐκ γὰρ μεγάλῃς καλλοῦς κτισμάτων ἀναλογῶς ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται.

¹¹) Hos Xenophon, Memorab. Socr. I, 4. Betjendte ere endvidere Stederne af Cicero, de natura Deorum II, 37 ff.

¹²) N. anf. St. I, 4, 4: Socrates: τῶν ἀτελεμαρτίας ἔχοντων ὅτι ἐνεκα ἐστὶ, καὶ τῶν φανεῶς ἐπ' ὠφελείᾳ ὄντων, ποτερὰ τύχης καὶ ποτερὰ γνώμης ἔργα κρίνει; Σβάτ: πρέπει μὲν τα ἐπ' ὠφελείᾳ γεόμενα γνώμης εἶναι ἔργα.

den være bygget af en god, fuldkommen Mester¹³⁾. Eiden har næsten enhver Kirkesfader og Dogmatiker leveret sit Bidrag til dette Argument¹⁴⁾, og i den nyere Tid har det, navnlig ved Naturforskningens Hjælp, udviklet sig til stor Bredde¹⁵⁾. I Verden — dette er den strænge Form af dette Beviis — finder man allevegne tydelige Tegn til en Anordning, der med stor Viisdom er udført efter en bestemt Hensigt; for Tingene i Verden er denne hensigtsmæssige Anordning fremmed, og den er kun tilfældigvis knyttet til dem, d. e. de forstjellige Ting kunne ikke af sig selv have forenet sig som ligesaamange Midler til bestemte sidste Mæed: der eksisterer altsaa en ophøiet og viis Årsag, der ikke blot som blindtvirkende, altformaaende Natur ved Frugtbarhed, men som Intelligent ved Frihed maa være Årsag til Verden¹⁶⁾. Det cosmologiske Bevises nødvendigen eksisterende Grundvæsen har her allerede bestemt sig nærmere som intelligent Verdensophav, og i det følgende Beviis bliver det til moralsk Verdensordner.

Det teleologiske Beviis for Guds Tilværelse fortsættes nemlig fra Naturen ind i Mændens Verden, og ligesom det hist fremtraadte som physicotheologisk, saaledes bliver det her historisktheologisk. Der gives Bedrifter i Historien, hvis Virkning

¹³⁾ De monarchia, I, 815: ὁ δὲν — τῶν τεχνικῶν ἐργῶν ἀπ' αὐτοματιζέται· τεχνικωτάτος δὲ ὁ κόσμος. ὡς ὑπὸ τινος ἀγαθῶ καὶ τελειοτάτῃ πάντως δεδημιουργησθαι. Τέτον τον τρόπον ἐννοίαν ἐλαβόμεν ὑπαρχέως θεοῦ.

¹⁴⁾ Man jfr. f. Ex. Athanas. c. gentes 34; Gregor. Naz. Or. XIV, 33; XXVIII, 6. 16; Joh. Damasc. p. anf. St.; Minuc. Felix, Octav. 17 f.; Scotus Erigena, de divis. nat. I, 14; Thomas Aquinas, p. anf. St.; Melanchthon, II. theol., I. de creatione, p. 65 ff.; Calvin. instit. I, 5, 1 ff.

¹⁵⁾ Vi ville blot, som Exempler, nævne blandt Tydske Reimarüs: Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten d. natürlichen Rel., og blandt Engländerne Paley's naturlige Theologie. Ogsaa høre herhen de talrige Hydro-, Pyro-, Bronto-, Zethyo-, Aëro- og andre Theologier, af hvilke Feuerbach, P. Bayle, S. 29 ff., meddeeler vakte Prøver.

¹⁶⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 653.

gaaer langt ud over deres Ophavsmands Hensigt, og tillige er saa fornuftig, griber saa væsentligt ind i Verdenshistorien, at vi ikke vel kunne ansee den for noget blot Tilfældigt, men maa henseøre den som Viemeed til en Bevidsthed, der ordner Historiens Gang. Ungdommelig Grobrelyst og en digterisk ophidset Indbildningskraft føre Alexander til Asien, og han begrundet hiin Forbindelse mellem Østen og Vesten, som er bleven Grundlaget for hele den nyere Verden. I andre Tilfælde er det et Sammenstød af to historiske Begivenheder eller af en Naturlildragelse og en historisk Begivenhed, som ingen menneskelig Beregning kunde bewirke, der har ført til Resultater, som ere altsor vigtige og altsor meget røbe en Hensigt, til at vi skulde kunne tilfredsstilles ved at uglebe dem blot af Tilfældet. Hvorfor blev Christus ikke født førend da Tidens Gylde var kommen, d. e. før de enkelte Folkelag og Folkereigioner i den gamle Verden havde overlevet sig selv, og før Romerne havde fuldbndt deres Grobringer og derved forenet den cultiverede Mennestehebd i eet Rige? Hvem havde raft Reformationen det uundværlige Baaben, som den havde i den fort i Forveien opfundne Bogtrykkerkunst? og var det et Tilfælde, at vort Aarhundredes Grobrer just foretog sig sit Tog mod Norden i det Aar, hvis usædvanlig kolde Vinter maatte tilintetgjøre ham? — Man seer, at i dette Argument Læren om Forsynet kun er vendt om, ligesom Læren om Skabelsen i det coëmologiske. Og ligesom Forsynet i vor Dogmatik inddeles i et ordentligt og et overordentligt, saaledes komme ogsaa isærdeleshebd Guds overordentlige Kundgjørelser gjennem Aabenbaring og Undere til at henføre under det historisk-theologiske Beviis ¹⁷⁾.

Sos det enkelte Menneste maa den practiske Side abfsilles fra den theoretiske. Hvad den første angaaer, saa forkynder den moralske Lov sig som absolut bindende, og det ligger nær, heraf at slutte sig til dens Oprindelse fra et absolut Væsen, som det

¹⁷⁾ Saaledes, Storr, doctr. christ. pars theoret. §. 19. Iwesten, Dogmatik, II, 1, S. 21 ff.

steer i det moralske Beviis¹⁵⁾. Fornemmeligen, naar man tillige overveier dens hyppige Collision med vor Lyksalighedsdrift, eller ogsaa det, at Lyksaligheden ikke altid bliver os tildeel i samme Maal, som vi ere den moralske Lov lydige; hvorpaa dog en naturlig Følelse i os gjer Forbring. Vel forpligter, efter Kant's Mening, den moralske Lov, som formel Fornuftbetingelse, os til at bruge vor Frihed for dens egen Skyld, uden at være afhængig af noget Diemeed som materiel Betingelse, men den opstiller os tillige et sidste Maal, og det a priori, og forpligter os til at stræbe efter dette, og det er det høieste Gode i Verden, som Friheden kan tænkes at opnaae, nemlig samtlige Fornuftvæseners Lyksalighed, som tillige i sig indeslutter deres Værdighed til at være lyksalige, paa den ene Side, og Besiddelsen af en til denne Værdighed svarende Lyksalighed, paa den anden. Saa vist nu den første af disse to Bestanddele af det høieste Gode, nemlig Sindelagets og Handlemaadens Overeenstemmelse med den moralske Lov, eller Værdigheden, er afhængig af Menneskets frie Selvbestemmelse; saa lidet er Mennesket istand til ved denne bestandigen at forskaffe sig det fordrede Complement dertil, den tilsvarende Lyksalighed, da denne er afhængig af Naturen, over hvilken Mennesket kun har en meget indskrænket Magt. Dog paalægger vor practiske Fornuft os ikke blot overhovedet, at handle sædeligt, men at gjere dette for at bidrage til at gjere det høieste Gode virkeligt: det maa altsaa dog være muligt at gjere dette virkeligt, og da vi kun umiddelbart kunne gjere Noget for den ene Side af samme, saa maa den anden virkeliggjøres af et Væsen, som er istand til, (i et tilkommende Liv) at bestemme Naturen (som nu følger sine

¹⁵⁾ Melancthon, p. anf. St. p. 66; Calvin, instit. I, 3, 2; Storr. p. anf. St. §. 17: Homo, natura duce, sibi ipse præscribit et imperat certam agendi rationem tanta auctoritate, ut, relegens acta et ad jussa illa interna tanquam ad normam examinans, se, quamvis solum et ab hominum aliorum judicio remotum, incuset ipse aut purget, tanquam si causa dicenda esset ante judicem. Ergo judicem invisibilem, malo incommoda, bono commoda contentem, revereri natura nobis insitum est.

egne Love) i Overeensstemmelse med Sædelighedsloven, og saaledes bringe Værd og Lyksalighed i Harmonie¹⁹⁾.

Saad den theoretiske Side af den menneskelige Aand angaar, saa er det den Gudsdee, som findes i den, der bestemt viser hen paa et saadant Væsens Tilværelse. Reflexionen over, hvor almindelig denne Idee, eller Troen paa guddommelige Væsener, er blandt Menneskene, havde allerede blandt de forchristelige Stribenter uddannet sig til argumentum ex consensu gentium²⁰⁾, som snart ogsaa fandt en Plads i den christelige Theologie²¹⁾. — Dog, selv om man ikke tog Hensyn til denne Almindelighed, saa syntes Gudsdeen ogsaa blot som tilstedeværende i det enkelte Menneske at være et tilstræffeligt Beviis for et til den svarende Væsens Tilværelse. Det er indlysende ved det naturlige Lys, mener Cartesius, at der idetmindste maa være ligesaamegen Realitet i Marsagen som i Virkningen, da ellers Noget vilde opstaae af Intet. Og det gjælder ikke blot om to Ting's Forhold til hinanden, at den ene kun kan meddele den anden saamegen Varme o. drsl., som den selv besidder, men ogsaa om Forholdet mellem Ting og Ideer: saaat det Quantum Realitet, som ideelt (Cartesius siger, efter sin Tid's philosophiske Sprogbrug: objectivt) er sat i en Idee, maa have sin sidste Oprindelse fra en Ting, som paa en real (hos Cartesius: formal) Maade indeholder idetmindste ligesaamegen Realitet. Nu finder Mennesket i sig Ideen om sig selv, om andre Mennesker, om levende og livløse Ting; lutter Ideer, om hvilke det er aabenbart, at de ere Virkninger, som ikke indeholde mere Realitet, end de kunne se af ham selv og de ham omgivende Gjenstande. Men Mennesket finder ogsaa i sig en Idee om Gud

¹⁹⁾ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 182 f. 213 (i 6te Dplag); Kr. der Urtheilskraft, S. 423 (3die Dplag).

²⁰⁾ Cicero de natura Deorum I, 17; Quæst. Tusc. I, 13. Efter den Canon: *Omni autem in re consensus omnium gentium lex naturæ putanda est.*

²¹⁾ Clemens Alexandr. Strom. V, 14; Lactant. div. instit. I, 2. Jfr. Daub, theologumena, p. 120.

b. e. en uendelig, uafhængig, højeste Intelligents og Magt, af hvilken han ved sig og alt Andet at være skabt: og en saadan Idee, som indeholder et uendeligt Quantum af Realitet, kan ikke uledes af den menneskelige Aands eller et andet skabt Væsen endelige Realitet; men alene af det Væsen, som paa reel Maade indeholder det samme uendelige Maal af Realitet, som ideelt er sat i vor Gudsidea — d. e. af Gud²²). Den tredje, dristigste Bending af dette Beviis, der gaaer ud fra Gudsideen i Mennesket, er det saakaldte ontologiske Argument, som uden at gaae ud over hiin Idee, som Virkning, til dens adæquate Uarsag, paatager sig at eftervise, hvorledes Guds objective Existent allerede er sat i Gudsideen. Daaren, siger Anselmus, siger i sit Hjerte: der er ingen Gud (Ps. XIV, 1). Men selv denne Daare forstaaer dog hvad han hører, naar han hører mig tale om Gud, som om et Væsen, der er det højeste af Alt, hvad man kan tænke sig, og det, som han forstaaer, er i hans Forstand, selv om han ikke forstaaer, at det er. Thi hiint er rigtig nok noget ganske Andet end dette, og det pleier ikke at følge af, at en Ting er tilstede i Tanken, at den eksisterer udenfor samme. Men ved det, som er det Høieste af alt, hvad man kan tænke sig, ved det allerfuldkomneste Væsen, er dette virkeligt en Følge, og det maa, naar det er i Forstanden, ogsaa eksistere i Virke-

²²) Cartesii Meditationes de prima philosophia, med. III. In terminis lyder dette Beviis i Rationes Dei existentiam etc. probantes, more geometrico dispositæ, efter Responsio ad secundas objectiones mod hinc Meditatt. p. 89. Propos. II. Demonstr.: Realitas objectiva cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter [Forklaringen af disse Udtryk finder man Definit. 3 og 4 samment.] contineatur: habemus autem ideam Dei, hujusque ideæ realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur, nec in ullo alio præterquam in ipso Deo potest contineri: ergo hæc idea Dei, quæ in nobis est, requirit Deum pro causa, Deusque proinde existit. Jfr. ogsaa principia philosophiæ, P. I. 18. og Spinoza, principia philosophiæ Cartesianæ more geom. dem. P. I. prop. 6.

ligheden. Thi et Væsen, som ogsaa eksisterer i Virkeligheden, er fuldkomnere end et, som kun eksisterer i Tanken, naar derfor det allerfuldkomneste Væsen kun var tilstede i Ideen, saa var det muligt at tænke sig et fuldkomnere, men dette er absurd. Selvfølgelig eksisterer det allerfuldkomneste Væsen ikke blot i Tanken, men ogsaa i Virkeligheden ²³). Dette Anselmske Beviis uddannede Cartesius videre. Medens Anselm stillede den saavel reale som ideale Eksistens som den fuldkomnere i Mod sætning til den blot ideale, saa talte Cartesius Eksistensen blandt Fuldkommenhederne eller Realiteterne. Fordi man ved alle Ting er vant til — bemærker han — at adskille Tilværelsen fra Begrebet, saa falder man let paa den Tanke, at dette ogsaa kan ske ved Gud og at han selvfølgelig ogsaa kan tænkes som ikke-eksisterende; dog, den, som næiere undersøger Sagen, vil finde, at Guds Tilværelse ligesaa lidt kan adskilles fra Ideen om Gud, som Triangelens tre Vinklers Eksisterethed med to rette fra Triangelens Begreb, eller Forestillingen om en Dal fra Forestillingen om et Bjerg. Det er nemlig ikke mere urimeligt, at frakjende Gud, d. e. det allerfuldkomneste Væsen, Tilværelse, d. e. en Fuldkommenhed, end at forestille sig et Bjerg uden Dal ²⁴).

²³) Anselm. Prosl. 2: — Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Forberedelser til dette Anselmske Argument finder man hos Augustin. de lib. arb. II, 3 ff., og hos Boethius, de consol. philos. III, 10 (pro.).

²⁴) Cartesii meditatt. de prima philos., medit. V. Strængere fremfat af Leibniz, ep. ad Bierlingium (ep. ad div. ed. Kortholdt, IV, p. 21): Cartesii argumentum est (olim jam ab Anselmo, archiepiscopo Cantuariensi usurpatum): quidquid ex rei definitione fluat, recte de ea prædicari; jam in definitione Dei comprehendi

§. 27.

Critik over Beviserne for Guds Tilværelse.

Den tilsyneladende Modsigelse, som i den nyere Tid Jacobi har villet gjøre til et Beviis for, at overhovedet ethvert Forsøg paa at bevise Guds Tilværelse nødvendigviis maa være forfeilet i Principet, nemlig: at naar Guds Tilværelse skulde kunne lade sig bevise, Gud saa maatte lade sig ulede af Noget, som hans Princip, hvilket vi kunde blive os bevidst som Grund til hans Eksistens, og som altsaa maatte være før ham og over ham¹⁾: denne Modsigelse har allerede Thomas af Aquino løst paa en tilfredsstillende Maade ved at skjelne mellem den subjective og den objective Side. Naar vi, som Intelligentser, der ere stillede i Endeligheden, paa en mere umiddelbar Maade ere forvisede om vor, eller andre endelige Ting, end om Guds Eksistens, og derfor for os ulede denne af hiin, saa ville vi dog ikke derved gjøre denne sidste til det objective prius for hiin²⁾.

Grundigere er en anden Indvending mod disse Beviser. Menneftet vilde — hedder det — ikke finde Gud i Naturen og Historien, naar ikke Gudsideen iforveien allerede laae i hans

existentiam, quia sit ens perfectissimum, adeoque omnes continens perfectiones, inter quas est existentia. Jfr. ogsaa Spinoza princip. philos. Cartes. I. propos. 5.

- ¹⁾ Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 137. Efter den Grundsætning (S. 136): Bestandigen og nødvendigviis staaer Beviisgrunden over det, som skal bevises ved den; den indbefatter det under sig, fra den strømmer først Sandhed og Vished ned paa det, som skal bevises, dette har sin Realitet til Lehn af hiin.
- ²⁾ Summa, I, 2, 2, hvor Thomas skjelner imellem demonstratio per causam eller per priora simpliciter, og per effectum, h. e. per ea, quæ sunt priora quoad nos. Thi (I, 1, 5) nihil prohibet, id quod est certum secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri. Saaledes er nu ogsaa (I, 89, 3) Deus non primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus. Jfr. Hegel, über die Beweise für das Dasein Gottes, XIII. Vorles., S. 408 ff.

And³⁾; men naar saaledes alle Beviser for Guds Tilværelse grunde sig paa den subjective Nødvendighed for vor Erkjendelses-
evne, at tænke sig fra Verden til Gud, saa kunde denne Nødvendighed ligesaavel være en Skuffelse og et Hjernesvind, som noget Sandt og Virkeligt⁴⁾. Den første Halvdeel af denne Indvending kan man nu uden videre indremme, nemlig det, at Subsidiere, ligesom de øvrige Ideer, som Mulighed, eller Anlæg, er grundet i den menneskelige Aands Væsen, og ved ydre Iagttagelser og Erfaringer kun bliver udviklet og bragt til Virkelighed⁵⁾; hvorledes det har sig med den anden Halvdeel, det vil vise sig, naar vi prøve de Beviser, som gaar ud fra Subsidiere i Mennesket.

Naar vi nu altsaa tage de enkelte Beviser for os efter Ordenen, saa bestaar det cosmologiske i Anvendelsen af Causa-
salitetsloven paa Verden som et Hele, og denne Anvendelse grunder sig igjen paa den Paastand, at en regressus in infinitum er umulig. Til disse to Puncter maa da en Undersøgelse af det cosmologiske Beviis holde sig. Det første er især behandlet af Hume, hvem Kant fulgte. Den causale Forbindelse — fra denne os allerede bekendte Grundsætning gaar Hume ogsaa her ud — bliver aldrig observeret af os, men vi slutte os dertil derfra, at to Phænomener pleie at følge paa hinanden: enhver Paastand om et propter hoc sætter sig paa et ofte iagttaget post hoc. Kun i det Tilfælde altsaa, at to Arter af Gjenstande bestandigen, eller dog i Regelen, vise sig sammenknyttede med hinanden, ere vi berettigede til at slutte fra den ene, der er os givet, til den anden, som fra Virkning til Årsag. Naar der derimod gives os en Virkning, som var eneste i sin Art, og ikke kunde henføres til nogen kendt Art af Virkninger, saa er det ikke til at indsee, hvorledes vi skulde kunne bringe en Formodning istand med Hensyn paa dens Årsag. Naar Erfaring,

²⁾ Daub., theologiae, p. 123. 138; de Wette, kirchl. Dogmatik, §. 33.

³⁾ Jacobi, p. anf. St.

⁴⁾ Jfr. Fichte, über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, i phil. Journal v. Fichte und Niethammer, VIII, S. 2 f.

Iagttagelse og Analogi ere de eneste Hædere, som vi fornuftigvis kunne følge ved saadanne Slutninger, saa maa saavel Virkningen som Aarsagen have nogen Lighed og være beslægtet med andre Virkninger og Aarsager, der ere os bekendte, og i et Antal af Tilfælde ere blevene iagttagne i Forbindelse med hinanden. Men nu have vi bestandigen kun observeret enkelte Phænomenener i Verden som Virkninger af andre lignende: at alle disse Ting i Verden, der gjensidigen forholde sig som Aarsag og Virkning, tilsammentagne, selgeligen Verden som et Hele, skulle være Virkningen af en udenfor Verden staaende Aarsag, det gaaer ud over al Analogie og er en fuldkommen uberettiget Slutning ⁶⁾. Eller, forat tale ved Kant, Causalitetsgrundføtningen har slet ingen Betydning og Berettigelse undtagen i Sandseverdenen, men her skal den just tjene til at komme ud over Sandseverdenen ⁷⁾.

Men, tvinges vi da ikke til at gjøre dette Skridt ud over Sandseverdenen ved vor Fornufts Lov, at sege en tilstrækkelig Grund for Alt? I en vis Betydning uden Tvivl — og her finder det sin Plads, der er bleven forhandlet mellem Locke og Leibniz om denne Gjenstand. Ethvert Menneſte — havde Locke sagt — ved, at han selv existerer, Enhver erkjender tillige med anſtuelig Viſhed, at et blot Intet ikke kan frembringe en real Ting. Men saasnart vi vide disse Ting, saa følger heraf uimodsigeligen, at der fra Evighed af maa have existeret noget Realt; thi, hvis der nogenſinde Intet havde existeret, saa maatte det nu existerende Noget været fremstaaet af Intet ⁸⁾. Her finder Leibniz den Sætning, at der fra Evighed har existeret Noget, tvetydig. Den kan indeholde det — bemærker han — at der aldrig har været en Tid, hvor der Intet existerede: dette maa man indrømme som rigtig og nødvendig Slutning af Præmisserne. Men det er dog endnu langtfra, at det, hvorpaa det også

⁶⁾ Hume, enquiry concerning human understanding, Sect. XI, mod Slutningen.

⁷⁾ Kritik d. reinen Vernunft, S. 637.

⁸⁾ Locke, essay concerning human understanding, L. IV, ch. 10, S. 2 f.

mologiske Beviis gaaer ud, følger af disse, nemlig, at det Noget, som har været til alle Tider, just maa have været eet evigt Væsen. Thi Modstanderen kan altid sige: Jeg er bleven frembragt ved et Andet, dette Andet igjen ved et Andet o. s. v. i det Uendelige, selveligen er hverken Noget blevet til af Intet, eller heller har der fra Evighed af existeret eet og det samme med sig selv identiske absolute Væsen, men bestandigen Andet og atter Andet⁹⁾. Paa denne Tvetydighed i det cosmologiske Beviis troede Leibniz at have gjort en Ende ved en strengere Undersøelse af sin Sætning om den tilstrækkelige Grund, idet han (som vi i forrige S. have viist) henvisse paa, at der ved en regressus in infinitum af de endelige Aarsager og Virkninger kun sættes en uendelig Række af utilstrækkelige Grunde. Dette er fuldkommen rigtigt; men over Rækken af de endelige Causaliteter er det kun da muligt at komme ud, naar man gaaer ud over Causalitetsforholdet selv som en Endelighedens Categorie. Idet de endelige Ting i den uendelige Ufverling af Opstaaen og Gorgaaen ophæve sig selv som endelige, synke de sammen i en Almindelighed, der ikke mere forholder sig som deres Aarsag, men som deres Substant. Det cosmologiske Argument beviser et nødvendigt Væsen; men ikke noget extramundant, men et evigt Verdens Grundvæsen.

Denne Forvandling af Causalitetsforholdet mellem Gud og Verden til et Substantialitetsforhold fremtræder hos Hegel i den Form, at han forvandler det Forhold mellem Slutningens Begyndelses- og Endepunct, som efter den sædvanlige Mening er affirmativt, til et ligesaa negativt. Ikke fordi Verden er, mener Hegel, maae vi tænke os Gud som værende, men fordi der ikke tilkommer Verden en sand Væren, kan Tænkningen heller ikke berolige sig ved den, men maa ved at bestemme sin Forestilling om Verden videre, komme til Gudsideaen. Kun Intetheden af Verdens Væren leder os til denne Stigen; Betydningen af samme er, at der vel tilkommer Verden en Væren, men at denne kun er Skin, ikke absolut Sandhed, som tværtimod kun findes hiin-

⁹⁾ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 10.

ides Phænomenet, i Gud, at Gud alene er den sande Væren. At tænke den endelige Væren er at befrie den fra Enkelthedens og Tilfældighedens Form, og at begribe den som en almindelig, i og for sig nødvendig Væren, som er forstjellig fra hiin første: som Gud¹⁰⁾. Hvad vil dette sige Andet end at Verden for den almindelige Forestilling viser sig som et Aggregat af enkelte, for hinanden tilfældige, Ting, og siden som lignende Love; den begripende Erkjendelse negerer disse Ting som for sig bestaaende Enkeltheder, og stiger op til den almindelige Genhed, der ligesaa vel sætter disse ud af sig, som den igjen tager dem tilbage i sig, d. e. som forholder sig til dem som Substantien til Accidentierne?

Vi ville nu see, om de øvrige Beviser, og uærmest det physicotheologiske, fører os ud over dette Begreb om en Verdenssubstant, der er givet ved det cosmologiske Argument. Hvad det physicotheologiske Beviis angaaer, saa behøve vi ikke at bryde os meget om den bekjendte Indvending, at det Beviis, som gaaer ud fra det hensigtsmæssige Forhold i Tingene i Verden, d. e. fra deres Form, kun kan føre til en Ophavsmand til degne Form, selgeligen til en Verdensbygmester, men ikke til en Skaber¹¹⁾; det physicotheologiske Beviis kan beraabe sig paa det cosmologiske, for fra dette at kunne hente Forudsætningen af det nødvendige Væsen som Grund til Verdens Stof. — Men nu gjør man en anden Indvending, nemlig, at vi ikke kjende Naturen i dens hele Omfang, og at der, saavidt vi kjende den, i dens Værker kun viser sig et vist Maal af Fuldkommenhed og Hensigtsmæssighed; men da vi nu kun tør tilskrive en Årsag, som vi blot kjende af en bestemt Virkning, det selvsamme Maal af Fuldkommenhed, som vi finde i Virkningen; saa vil Betragtningen af Verden bestandig kun berettige os til at forudsætte et meget fuldkomment, men ikke et absolut fuldkomment Ophav til

¹⁰⁾ Hegel's Encyclopädie, S. 50.

¹¹⁾ S. Kant, Kr. der r. Vernunft, S. 655.

samme ¹²⁾. Ja, vi finde ikke blot kun et endeligt Maal af Hensigtsmæssighed i den Deel af Naturen, som er os bekendt, men vi finde ogsaa i samme det Hensigtsmæssige blandet med det U hensigtsmæssige, det Gode med det Onde, idetmindste efter vor Anskuelse. Naar Regn og Solskin i Foraaret har udviklet Spirerne og Blomsterne paa den hensigtsmæssigste Maade, hvor uhensigtsmæssig maa da ikke en Groft forekomme os, der igjen edeslægger Alt; og naar — for her at sammenfatte det teleologiske Beviset, ogsaa det historiske, hele Gebeet — naar i enkelte Tilfælde Naturen i sine Tildragelser synes at gaae Haand i Haand med Historiens Viemeed, hvad kan man slutte heraf, naar saa igjen et Jordstjælv opsluger de folkerigeste Stæder o. dsl. Naar vi i saadanne Tilfælde vilde forudsætte vise og velgjørende Viemeed, som laae i Baggrunden, hvilket Erfaringen ikke giver os Anledning til: saa kunde vi kun ulede disse af Ideen om et heist fuldkomment Verdensophav, men denne Idees Realitet ville vi jo først bevise; vi nædes altsaa til at tilstaae, at Verden, saaledes som den empirisk ligger for os, giver vor Forstand ligesaamange Beviser ihænde mod som for dens Oprindelse fra en absolut Intelligents ¹³⁾. Naar det saaledes kun er vor Tænkning, der giver os Fuldmagt til, ikke blot at gjøre den høie Fuldkommenhed, som vi træffe i den os kendte Deel af Verden, til den høieste og over Alt udbredte, men ogsaa til, om ogsaa kun ahnelsesviis, at udjævne og ophæve de Mangler, som vi støde paa, i vor Idee om det Hele; saa bekræfter sig rigtignok den allerede ovenfor anerkjendte Indvending, at vi i sidste Instans øse Overbeviisningen om et absolut Væsens Tilværelse af vort eget Indre, for hvilket Betragtningen af Inderverdenen kun tjener til Bækkelse; men denne Omstændighed kan kun svække det omhandlede Bevises Anseelse paa et Standpunct, der ganske har tabt al Likhed til Manden og dens Tænkning.

¹²⁾ Hume, p. anf. St., og Kant, p. anf. St. S. 650 ff.

¹³⁾ Kant, Kr. d. Urtheilskraft, S. 85, S. 403 ff.

Naar de hidtilansførte Indvendinger, der angaae Forholdet mellem den Virkning, som vi see, og den Aarsag, som vi forudsætte, samtlige ingenlunde ere betænkelige, saa forholder det sig anderledes med et Spørgsmaal, som Kant kun betragter som en Chicane, hvilket man kunde gjøre Fornuften i Anledning af dette Beviis ¹⁴⁾. Dette grunder sig nemlig aabenbart paa visse Naturproducters Analogie med Kunstproducter. Mange af Naturens Frembringelser have Liighed med den menneskelige Kunstværker: den dyriske Organismus erindrer om et Uhr; Diet er construeret som en Kikkert; Fiskens, Vandfuglens Krop ligner et Fartsøi med Rarer; Skildpadden, Sneglen, Muslingen, have en Art Huus o. s. fr. Nu have Ubre, Kikkert, Skibe o. besl. altid Mennesker til Ophavs-mænd, som gjøre sig Forfærdigelsen af dem til et bevidst Niemeed, forstandigen vælge de meest passende Midler hertil, og kunstfærdigen bringe disse i Anvendelse, og heraf slutter jeg, at ogsaa de Naturproducter, som ligne hine, ja at Naturen i det Hele, der jo dog kun er et stort Kunst- eller Uhrværk, har en udenfor den staaende Intelligens, en alviss Bedensffaber, til Ophav. Men naar vi ved det cosmologiske Beviis fandt, at den Slutning: Fordi de enkelte Gjenstande i Verden ere frembragte ved andre enkelte, der ligeledes ere Dele af Verden, saa maa Verden som et Hele være frembragt ved en Aarsag udenfor den, — allerede i sin Almindelighed var uberettiget: saa komme her endnu særegne Banstelsigheder til ved nærmere Bestemmelser, som den faaer i det physicotheologiske Beviis. Liigheden mellem visse Naturproducter og menneskelige Kunstproducter, hvorpaa den hele Slutning stætter sig, ligger kun paa den yderste Overflade, kan kun stusse det meest ubaanede Die, og gaaer ved nærmere Undersøgelse over i den totaleste Ulighed. Den menneskelige Kunst bringer det ved de meest fuldendte af de Værker, som ved denne Sammenligning komme i Betragtning, ikke videre end til Mechanisme: de enkelte Dele af et saadant Værk ere og blive i Udvorteshedens Forhold til hverandre, og selv om de (som Delene af et Uhr, eller en an-

¹⁴⁾ Samme, Kr. d. r. Vernunft, S. 65.

den Maskine). gjensidigen sætte hverandre i Bevægelse, eller (som Delene af et Skib, et Huus) staae i hensigtsmæssigt Forhold til hverandre, saa er dette Forhold kun udenfra paatrængt dem, medens de i deres Indre vedblive at være døde og ligegyldige mod hverandre. Derimod er i de Naturproducter, fra hvilke den omhandlede Analogieslutning gaaer ud, nemlig de organiske, enhver Deel forbunden med alle de andre i den levende Proces; forholdet sig til dem som flydende, som ifærd med at gaae over i dem, i det Heles Sammenhæng indtager den en Plads ei blot som Middel for alle, men ogsaa som Diemeed, til hvis Virkeliggjørelse alle de andre samvirke: kort, saavel det enkelte organiske Naturproduct som Naturen i det Hele forholde sig ganske til det menneskelige Kunstproduct som en immanent, indenfra Materien udførende, Kunstners Værk til en saadan Kunstners, der staaer udenfor det givne Stof og behandler det.

Hvor falskt det er at tænke sig Gud paa denne sidste Maade, seer man ogsaa deraf, at Physicotheologien, der under Forudsætning af hiin Forestilling udforsker og beskriver Naturen, allerede for længe siden ved sin Faldhed har mistet al Credit, ja gjort sig latterlig. De Diemeed nemlig, som den tillægger Skaberne med visse Indretninger i Naturen, ere deels saadanne, som, hvis de virkelig vare hans Diemeed, langt simplere kunde have været opnaaede ved andre Midler, deels blive de i mange Tilfælde ikke opnaaede; deels ere de, naar de blive opnaaede, af den Art, at man igjen i en Uendelighed maa spørge videre om høiere Hensigter med disse foregivne Diemeed. Naar det f. Ex. virkelig, som Socrates mener, var Guds Hensigt ved at skabe Dienbryn og Dienhaar, at beskjærme Diet mod Sved og Vind (Støv), saa veed Enhver af Erfaringen, at Skaberne i dette Tilfælde vilde have valgt et meget utilstrækkeligt Middel. Og naar en kristelig Naturforsker mener, at den vise Skaber ved at indrette Generationsredskaberne har taget Hensyn til, at, hvis det var fornødent, et Steensnit kunde foretages uden Fare for Udygtighed til Avling¹⁵⁾: saa maa man dog vel spørge,

¹⁵⁾ R. de Graaf, de virorum organis generationi inservientibus. Lugd. Batav. 1668.

hvorfor Menneffene ikke hellere ved en anden Construction af Blæren ere blevne forstaaende for en saa smertelig Operation som Steensnit-
tet? Endeligen, naar Planteverdenen skal være skabt for Dyr-
verdenen, i denne de planteevende Dyr for de kjødende, og naar
endeligen den sidste Hensigt med alle skal være Tilfredsstillelsen af
Menneskets Fornødenhed: saa kan man paa dette Standpunct
spørge videre, hvorfor da Trangen til animalisk og vegetabilisk Næ-
ring er Mennesket medskabt? uanset det, at Mennesket dog ikke
kan være Grund til, at saamange Væsener, som maaskee aldrig
noget Menneske seer, og som heller ikke træde i et middelbart
Forhold til ham, ere blevne skabte; og at Hensynet paa Men-
neffene snarere skulde have afholdt Skaberens fra at skabe mange
vilde Dyr og det besværlige Udsi. Lænkningen kan ikke kom-
me til No i disse Forskninger, for den aldeles forlader det Stand-
punct, hvor disse udenfor Naturen udkaste og den indplantede
Hensigter høre hjemme, og begriber Livets Idee som det Dies-
meed, der indenfra virkende skaber sig sine Midler, og virkelig
gør sig selv¹⁶).

Rummertigheden af hiin udbortes teleologiske Naturbetragt-
ning foranledigede Spinosa til at spotte over *causas finales*
som *humana figmenta et deliria*¹⁷), og selv de franske Rati-
onalister og Materialister ere fuldkomment berettigede i Modset-
ning til hiint Standpunct. Naar *système de la nature* udsæ-
der de theologiske Beviser for Guds Tilværelse, navnlig den,
med hvilket vi her have at gøre, af den falske Forudsætning,
at Materien efter sin Natur skulde være aldeles uden Bevægelse
og følgerigen udfikket til at frembringe de Phænomena og Pro-
ducter, som vi finde i Verden¹⁸), saa maa man ikke stodes sa-
ledes over Udtrykket: Materie, som bliver corrigeret ved det, der
her tillægges den, at vi derover skulde mis kjende det Rigtige, der

¹⁶) Jfr. Gabler, Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, S. 122,
Anm., S. 357—365.

¹⁷) Ethic. P. I, Appendix.

¹⁸) *Système de la nature*, Tom. II, chap. 6.

ligger i saadanne Bemærkninger, og afvise det. Man siges ikke, hedder det sammesteds, at vi ikke kunne gjøre os nogen Forestilling om et Værk, uden tillige at tænke os en fra det forskjellig Mæster. Naturen er slet ikke noget Værk, den er et umagdeligt, med alt muligt Materiale forsynet Værksted, der selv forfærdiger de Midler og det Værktøi, som den benytter sig af ved sine Arbejder; alle dens Værker ere Virkninger af dens Kraft og af de Maskiner, som den frembringer, opholder, og sætter i Virksomhed. Egesaalidt maa man lade sig besnære ved den Fordom, at den blindvirkende Natur ikke skulde kunne frembringe noget hensigtsmæssigt Værk. Det er ikke sandt, at Naturen er en blindvirkende Årsag, den handler ikke paa Maae og Gaae; Intet af det, som den gjør, vilde forekomme den tilfældigt, der forstod dens Handlemaade, dens Midler og dens Gang¹⁹⁾.

Derfor tvivlede ogsaa Kant paa, at Fornuften havde Ret til, at ulede den fritvirkende Naturs indre Mulighed, der først gjør at Kunst og maafee endogsaa Fornuften, mulig, fra en anden, skøndt overmenneskelig, Kunst²⁰⁾. Saaalidet som vi, paa Grund af vor Erkjendelsesbevnes Bestaaffenhed, formaae at tænke os Naturen, i de af dens Indretninger, der ere os bekjendte, anderledes, end som Productet af en Forstand, som den er underkastet, saalidet — meente han — lader det sig dog afgjøre, om hiin øverste Årsag overhovedet er dens Urgrund ifølge bevidste og med Frihed satte Viemeed, eller om den ikke snarere er det ifølge en, blot ved en i dens Natur grundet Nødvendighed, til Frembringelsen af visse Former bestemt Forstand, i Analogie med det, som vi hos Dyrene kalde Kunstininctet²¹⁾. Egeledes erklærer Hegel, at det physicotheologiske Beviis kun fører til Begrebet om en Verdenssjel, ikke til Begrebet: en personlig Gud. Organismens indre Construction — siger han — Nerves og Blodsystemets, Lungens, Leverens, Mavens o. s. v. Functioner, stemme vidunderligt overeens. Fordrer nu ikke denne Harmonie et

¹⁹⁾ J. anf. St. ch. 5.

²⁰⁾ Kr. der r. Vernunft, S. 654.

²¹⁾ Kr. der Urtheilskraft, S. 409.

Andet udenfor det organiske Subject som Ophav? Naar man fatter Begrebet af Organismen — svarer Hegel — saa er denne hensigtsmæssige Indretning af den en nødvendig Følge af, at Subjectet er levende: kun den, som ikke har fattet dette Begreb, seer sig nødsaget til, at antage et Trede udenfor samme, som har ordnet og sammenpasset hine Momenter og deres Udviklinger. Vanskeligere kan Forholdet mellem det organiske Subject og den ydre Natur synes, da denne sienssynsligen ikke er sat ved Livet i det organiske Subject, men er uafhængig af det, og tilfældig for det, Skjøndt den staaer i et hensigtsmæssigt Forhold til det. Her synes begge Siders Genhed og Forhold kun at kunne ligge i et Trede, Høiere, i Gud, Skaberen af begge, saavel den organiske som den uorganiske Natur. Men den gjensidige Overeensstemmelse mellem Begrebet (det Organiske) og Realiteten (det Uorganiske) er kun selve Livets Betydning; Verden er et harmonisk Hele, et levende System; Alt, hvad der er til, udgjør kun det ene Subjects Organer, Planeterne, der breie sig om Solen, ere kun Rømpeslemmerne af dette ene System. Men kun Livet er sat herved, endnu ikke, at Verdenssjælen som Verdensaand er adskilt fra denne sin Leven, ligesom ogsaa i den enkelte Organismus Sjælen ikke er affondret fra Legemet, men er dens det gennemtrængende Livskraft²²⁾.

Det historisk-theologiske Beviis kunne vi, forsaavidt det ikke allerede er affærdiget tilligemed det physicotheologiske, for Bedømmelsens Skyld sammensatte med den Form af det moraliske, som gaaer ud fra Gædelovens absolut forbindende Kraft.

²²⁾ Hegel, Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes, S. 458 ff. Jfr. Daumer, Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, S. 9: Den Skønhed og Hensigtsmæssighed, som aabenbarer sig i Naturen, forklynder en i den virkende Aand og Forstand, og medrette anstuer man i den en Guds Blisdom: kun maa man ikke forestille sig denne Gud som en Kunstner, der er og forbliver udenfor sit Værk. Kunstneren er her i Værket selv, han er dets besjælende Indre, kun af den Grund er det levende. S. III:

An Dräthen, die von oben langen,
Kann keine Welt des Lebens hangen.

Begge bevise, at ikke blot Livets Idee, men at ogsaa paa dennes Grundvoib det Godes Idee virkeliggjor sig i Verden. At dette kun kan ske ved og for Personligheder (endelige nemlig), det er af sig selv indlysende; men at man ogsaa maa forudsætte en (absolut) Personlighed som Ophav til og Bærer af denne Idee, det er ikke bevist. Disse to Argumenter føre altsaa kun til en moralsk Verdensorden²³⁾; og Forestillingen om en personlig Haandthæver af samme viser sig som en Personification af Moralkoven i os, som Overførelsen af et Subjectivt i os paa et Væsen udenfor os²⁴⁾.

Det moralske Argument i dets Kantiske Form, som Postuleringen af et absolut Væsen, der skulde gjøre Lyksaligheden og Værdigheden lige, er finest bleven truffet igjennem af Hegel i Phænomenologien. Dette Argument antager, at Moraliteten virkeligt findes i dette Liv, men den giver Naturen, Virkeligheden, en saadan Stilling, at den ikke skal være i Harmonie med hiin.

Endvidere Feuerbach, Pierre Bayle, S. 28: Theologien — med dens Forestillinger om en Gud, der er overnaturlig, extramundan, subjectiv, personligt adskilt fra Naturen ligesom Mennesket, skalter med den efter sin Bilskaarlighed, styrer den ligesom en Raffine, havde gjort Naturen fremmed for Menneskeheden, berøvet denne Evnen til at føle sig ind i den, tænke sig ind i den. Den, der troer paa en udenfor Naturen værende Gud, kan aldrig føle sig hjemme i dens Indre, han bliver steds fremmed for Naturen, staaer steds i et Udvorteshedens Forhold til den, han har ingen Idee om Naturen. (Se disse Bemærkninger indskrænket den Kantiske String, som er anført i forrige S. Anm. 9).

²³⁾ Fichte, über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, i Fichte's og Nietzhammers philos. Journal, VIII, S. 15: Hiin levende og virkende moralske Orden er selv Gud. — Der ligger ikke i Fornuften nogen Grund til at gaae ud over hiin moralske Verdensorden, og ved en Slutning fra det Begrundede til Grunden endnu at antage et særegt Væsen som Aarsag til samme. — Er hiin Orden da noget Tilfældigt, som ligesaavel ikke kunde eksistere som eksistere, ligesaavel kunde være anderledes beskaffen, som den nu er saaledes beskaffen, siden I troe at maatte forklare den Existent's og Beskaffenhed af en høiere Grund?

²⁴⁾ Sammes: Kritik aller Offenbarung, S. 66.

Men den virkelige moralske Bevidsthed er handlende; den bestaaer just Virkeligheden af dens Moralitet. Men selve Handlingen viser umiddelbart, at hiint Forhold, der forudsattes mellem Virkeligheden og Moraliteten, er falsk; thi Handlingen er intet Andet end Virkeliggjørelsen af det indre moralske Viemeed, Frembringelsen af en ved dette Viemeed bestemt Virkelighed, eller af Harmonien mellem det moralske Viemeed og Virkeligheden selv. Desuden er Fuldbringelsen af Handlingen for Bevidstheden, den er Nærværelsen af denne Forening af Virkeligheden og Viemeedet; og fordi Bevidstheden i den fuldbragte Handling virkeliggjør sig som denne enkelte, og Nydelsen bestaaer heri: saa er i det moralske Viemeeds Virkelighed tillige indeholdt den Form af den, der kaldes Nydelse og Lyksalighed. Handlingen opfylder altsaa i Virkeligheden umiddelbart det, som man forudsatte ikke at finde Sted, og som kun skulde være et Postulat, et Hiinsides²⁵⁾. D. v. s., da den fuldbragte sædelige Handling reflecterer sig i Følelsen som Glæde, og det af den intensiveste, aandeligste Art, saa er det foregivne Misforhold mellem Dyd og Lyksalighed en Misforstaaelse af den groveste Slags, og intet, selv blot nogenlunde fast, Beviis kan grundes derpaa.

Mod det Cartesianske Beviis af Ideen om et fuldkomment Væsen, som vi ikke skulde kunne have fra os selv, eller fra andre endelige, og altsaa ufuldkomne Væsener, men kun fra det, altsaa eksisterende, fuldkomne Væsen selv, har allerede Bayle gjort den Indvending, at man enten maa frakende den menneskelige Sjæl Fornuft, eller ogsaa indrømme, at den besidder den Gøne, at kunne sammenligne Eygdom, Frygt, Tvivl o. s. v. med de sunde og normale Tilstande, og derved danne sig et Ideal: det fuldkomne Væsen²⁶⁾. Hovedsagen bliver her, som allerede andetsteds er bemærket²⁷⁾, at Sjælene mellem den udførlige Forestilling og den blot antydebe og postulerede. Saa vist som det er, at den, der vilde skrive en fuldstændig Zoologie, maatte have

²⁵⁾ Hegel's Phänomenologie, S. 465.

²⁶⁾ Des Feuerbach, P. Bayle, S. 258.

²⁷⁾ Leben Jesu, II, S. 146.

observeret og studeret Exemplarer af alle Dyrarter; ligesaa vist er det, at vi kun kunde faae den udførlige og anstuelige Idee om det allerfuldkomneſte Væſen fra dette ſelv. Men ſaa viſt ſom Enhver, der blot har ſeet nogle Dyr, ſelv kan danne ſig og udtale den tomme Foreſtilling: alle Dyr, ligesaa viſt ere de relative Fuldkommenheder, ſom vi finde hos os ſelv og hos Andre, tilſtrækkelige til at gjøre vore Foreſtillinger om Alfuldkommenhed, Almagt o. ſ. v., der kun ere ſtizzerede, ingenlunde udfyldte, forklarlige.

Hvad Beviſet *ex consensu gentium* angaaer, ſaa er der, ſom bekiendt, allerede Strid om det Factiſke, hvorpaa det ſtøtter ſig, nemlig, at der findes Religion hos alle Folkeſlag, og om det, ſom man har fundet hos mange, fortjener at kaldes Religion²⁸⁾; dog kan man ved dette Punct berolige ſig ved den Reflexion, at ſaadanne Folkeſlag med Guds ideen mangle den ſande, udviklede Menneſkehed. Vigtigere er, naar man antager Forudsættningens Rigtighed, Betænkeligheden ved dette Argument's Beviiskraft. Allerede hos Cicero findes den mærkværdige Antinomie, at paa et Sted alle Folkeſlags Samſtemmen i en Foreſtilling betegnes ſom et Vidnesbyrd for dens Sandhed, medens der paa et andet derimod findes en Modſigelse deri, at man i ſaa høie Ting ſkulde rette ſig efter Daarernes Mening, og hos dem, der følge Banen, ſøge Vidnesbyrd for Sandheden²⁹⁾. Denne Antinomie er grundet i Sagens Natur, og den løſes ved den Bemærkning, at man kan være ligesaa ſikker paa, i en Foreſtilling, der er almindelig udbredt blandt Folkeſlagene, at finde en ſand Kjærne, ſom paa at finde en af Uvidenhed og Indbildning vævet uſand Skal³⁰⁾. At denne Forſkiel ogsaa maa gøres ved Guds ideen, ſaaledes ſom denne findes i Menneſkeheden, det er, hvad de hedendiſke Religioner angaaer, af ſig ſelv indlyſende; men dette

²⁸⁾ Jfr. Gauſius Socinus i de ovenfor, S. 9. Anm. 18 anførte Steder; Rodt, *Essay etc.* I, 4, 8; Fegcl, *Encyclopædie*, S. 71; Borlef. über die Beweiſe für das Daſein Gottes, S. 233 f.

²⁹⁾ Jfr. med de i forrige S. Anm. 20 anførte Steder, Cic. de natura Deor. I, 29. III, 4.

³⁰⁾ Jfr. *Leben Jeſu*, I, S. 231.

Beviis lader det overhovedet aldeles uafgjort, hvormeget af det, som det paaviser som den almindelige Tro, der hører til Hjerernen, og hvormeget til Skallen.

Det berømte ontologiske Argument blev, strax efter at Anselm havde opfundet det, i det Væsentlige angrebet paa den samme Maade, som det i den nyeste Tid er bleven bestridt af den critiske Philosophie. Ligesom Kant erklærede det for noget ganske Unaturligt og for en Caprice af Skolespidsfindigheden, af en ganske vilkaarligt udkastet Idee at ville udpille et tilsvarende Væsens Tilværelse³¹⁾: saaledes kunde allerede Anselms Samtidige, Munkene Gaunilo, i sin liber pro insipiente ikke finde sig i, at man af et vist Kjendemerke ved en Tanke, om hvilken det jo just endnu var problematisk, om den ikke med alle sine Kjendemerker var et blot Hjernespid, skulde kunne slutte sig til Nødvendigheden af dens Realitet³²⁾. Hvad Cartesius dædler ved Formen af det ontologiske Argument i et Contra hos Thomas, nemlig at der istedetfor den Slutning: *intellecto, quid significet hoc nomen Deus* (nemlig det allerfuldkomneste Væsen, der, for ikke at være mindre fuldkomment, ikke alene maa eksistere i Tanken, men ogsaa i Virkeligheden), *intelligitur, significari, Deum esse et in re*, — ligestrem opstilles den Slutning: *intelligitur, Deum esse et in re*, medens det dog er langt fra, at deraf, at et vist Begreb eller Navn betegner Noget som virkelig eksisterende, følger, at det ogsaa virkelig eksisterer³³⁾, — det rammer det ontologiske Beviis i enhver Form, som det kan antage.

³¹⁾ Kritik der r. Vernunft, S. 631.

³²⁾ Qui esse dicit hoc, quod majus omnibus, aliter non erit omnibus majus, non satis attendit, cui loquatur. Ego enim nondum dico, imo etiam nego vel dubito, ulla re vera esse majus illud, nec aliud ei Esse concedo, quam illud (si dicendum est Esse), cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere etc.

³³⁾ Cartes. Respons. ad primas objectiones, efter meditationes de prima philos., p. 60.

Særdeles indflydelsesrig er den Kantiske Critik over det ontologiske Argument blevet i den nyere Tid. Kun ved analytiske Sætninger — siger Kant — lader Prædicatet sig ikke ophæve uden Modsigelse; men den Sætning: det allerfuldkomneste Væsen eksisterer, er, ligesom enhver Eksistentialsætning, en syntetisk, i hvilken Prædicatet ikke allerede er sat med og ved Subjectet, men maa gives andetstedsfra. I Begrebet om Subjectet, det allerfuldkomneste Væsen, skal her Prædicatet: Eksistens, allerede være indeholdt som en Fuldkommenhed. Men Væsen er ingen Fuldkommenhed: et Misfoster (ved dette Exempel lader Kant's Tanke sig oplyse) er slet ikke fuldkommener naar det eksisterer, end naar jeg blot forestiller mig det; saaledes er omvendt Subsideen ikke fuldkommener naar den blot er sat i min Tanke end naar den er sat i Virkeligheden. Ved Væsen kommer der ikke Noget til et Begrebs Indhold. 100 virkelige Dalere indeholde ikke det Mindste mere end 100 blot forestillede Dalere; men med Hensyn til min Formuestilstand gjøre 100 virkelige Dalere mere end ligesaamange blot forestillede: d. v. s. ved Eksistensen bliver et Begreb tilligemed dets hele Indhold, alle dets Fuldkommenheder og Ufuldkommenheder, hensat i en Sammenhæng, der ved Gjenstandene af Phænomenverdenen er Gebetet for den mulige Erfaring. Vort Begreb om en Gjenstand maa altsaa indeholde hvad det skal være, saa maae vi dog gaae ud af det for at laane det Eksistensen. Ved Sandsegjenstandene skeer dette ved Sammenhængen med en eller anden af mine Jagttagelser efter empiriske Love; men der er slet intet Middel til at komme til Visshed om, at et Object for den rene Tænkning eksisterer, fordi man maatte indsee dette aldeles a priori, men vor Bevidsthed om Eksistens er væsentlig empirisk³⁴⁾.

Naar nyere Philosopher have sældet en meget ugunstig Dom om denne Kantiske Critik over det ontologiske Beviis³⁵⁾, saa har denne Dom, naar man fraregner enkelte formelle Mangler ved

³⁴⁾ Kant, Kr. der r. Vernunft, S. 625 ff.; jfr. 667.

³⁵⁾ Schelling, neue Zeitschrift für speculative Physik, I, S. 39 f.; Hegel, Encyclopädie, S. 51; Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes, S. 471 ff.

den Kantiske Fremstilling, ene og alene sin relative Ret saavel som Uret deri, at hos hine Philosopher deres eget Gudsbegreb er underordnet det theologiske Gudsbegreb, hvis Realitet hiint Argumen istulde godtgjøre. Den Væren, som det ontologiske saavel som de øvrige Deviser vilde hævde for Gud, var en Væren, som dybsindigere Kirkelærere og Philosopher bestandigen have troet, snarere at maatte frastjende Gud²⁶⁾: en Væren, til hvilken det Spørgsmaal knytter sig: gives der en Gud? en udbortes objectiv, empirisk Væren, en saadan Tilværelse, at Denægtelsen af den kun var den velgjørende Overgang til en rigtigere Opfattelse af samme, til Idealismen, til Tanken om Manden, det i og for sig og for sig værende Guddommelige, som Naturens og den sædelige Idées Væsen²⁷⁾. Et Beviis for Guds Tilværelse i den sidste Betydning har Kant intetsteds gjendrevet: et Beviis for den i den første Betydning ville vore Philosopher ikke tage sig af. Hegel selv gjør opmærksom paa, hvor stort et Skridt der er fra det Standpunkt, paa hvilket man spørger om Guds Tilværelse, hvor hans objective Virkelighed bliver gjort

²⁶⁾ Efter Plotin og Arcopagiten Dionysius (de myst. theol. 7) siger f. Ex. Joh. Damasc. de fide orthod. I, 4: θεος ὁὐκ ἔστι τῶν ὄντων ἐστίν. οὐχ ὡς μὴ ὢν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ ὑπὲρ αὐτὸ το εἶναι ὢν. Scotus Erigena, de divis. nat. II, 28: Manster ikke spørge om Gud, quid sit, fordi han ikke er nogen propria substantia definita, ja, cum nihil sit; superat enim (divina natura) omne quod est, quando nec ipsa est esse; sed ab ipsa omne est esse. Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann, oder geistreiche Sinn- und Schlussreime, zur göttlichen Beschaulichkeit anleitende, I, 111:

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und über nichts:

Wer Nichts in Allem sieht, Mensch, glaube, dieser sieht's.

Richte: Appellation an das Publicum, S. 59: Jeg siger, at Begrebet om Gud som en særegen Substant er et umuligt Begreb, der indeholder en Modsigelse. Substant betyder nemlig nødvendigtvis et i Tid og Rum sandt eksisterende Væsen. 68: Jeg anser Gud for et fra al Sandfælgighed og al sandfælg Tilfættning aldeles befriet Væsen, som jeg derfor ikke engang kan tilskrive det sandfælg Begreb om Eksistens, der er det eneste, som jeg kan danne mig derom.

²⁷⁾ Feuerbach, P. Bayle, S. 80. 231.

til et Prædicat, til det, hvor det absolute Væsen begribes som Jeg = Jeg, som den tænkende Selvbevidsthed, i den Betydning, at Jeg, Enhver, som tænker, er et Moment i denne Selvbevidsthed. De, der ere overbeviste om, siger Hegel, at det absolute Væsen i Tanken ikke er Tanken selv (men saaledes tænkte baade Anselm og Kant sig det), de tale bestandigen om, at Gud er et Hiinsides for Bevidstheden, og at det at tænke ham er at have et Begreb om ham, hvis Eksistens eller Virkelighed imidlertid er noget fra hiint Begreb Forstjelligt; ligesom, naar vi tænke eller forestille os et Dyr, eller en Steen, vort Begreb berom, eller vor Forestilling er noget ganske Andet end Dyret selv. Forresten er selv saadanne sandfelige Gjenstandes Væsen, i Almindelighedens Form som reent Væsen, kun til i vor Tanke og som vor Tænken af dem, medens det i dem selv kun er sat i Enhed med sin sandfelige Enkelthed. Saaledes er vort Begreb om det absolute Væsen, naar det virkeligt er Begrebet om det absolute Væsen, og ikke om noget Andet, dette Væsen selv. Vel er det absolute Væsen ikke udtæmt i dette Begreb, da det ikke blot er Væsen og Begreb, men ogsaa Eksistens. Som reent Væsen er det vor Tænken af det; men dets reale Eksistens er Naturen. Og i denne reale Eksistens er Jeget som enkelt Tænkende; det hører til denne Eksistens som Moment i samme, men udgjør den ikke³⁵⁾.

Nun forsaavidt holder Hegel altsaa det ontologiske Argument for bevisende, som den Tilværelse, det vil hævde for Gud, ikke er Andet end Gudsideen, fra hvilken Argumentet udgaaer; ligesom Hegel ikke anseer det Cartesianske cogito ergo sum for en Slutning, men tværtimod cogitare for umiddelbart at være Menneſkets esse fordi det er Vånd³⁶⁾: saaledes synker den ontologiske Slutning fra Menneſkets Tænken af Gud til dennes Tilværelse, for ham sammen til Guds umiddelbare Væren i den menneſkelige Tænkning, og som den menneſkelige Tænken af ham. Ligesom

³⁵⁾ Hegel, *Gesch. der Philos.* III, S. 46. 169.

³⁶⁾ Sammes *Encyclopædie*, §§. 64 og 76.

det cosmologiske Argument beviste Gud som Væren i al Tilværelse, det physicotheologiske som Livet i alt Levende, det historiske og moralske som moralsk Verdensorden, saaledes beviser det ontologiske ham som Anden i alle Aander, som Lænkningen i alle Lænkende.

Anden Hovedafdeling.

Om Guds treenige Væsen.

§. 28.

Inddeling.

Jøbedommen samt den ældste Christendom havde, i Modsætning til Polytheismen, og den sidste ogsaa snart i Modsætning til Dualismen, den Opgave, at hævde Guds Eenhed; denne oplod sig snart til Treenigheden, der gennem en Række af Aarhundreder udgjorde Middelpunctet i den christelige Lære; indtil endelig i den nyere Tid Læren om de tre Personer i det guddommelige Væsen traadte tilbage for Spørgsmaalet om Guds Personlighed overhovedet. Her skal da omhandles Guds Eenhed, Treenighed og Personlighed; medens Andet, som man maaskee endnu kunde vente under Afsnittet om Guds Væsen, mere passende vil kunne afhandles sammen med de guddommelige Gjenstande.

§. 29.

Guds Eenhed.

Det historisk-critiske Spørgsmaal, om Monotheismen har været oprindelig hos Hebræerne, og om den har været en reen

Monotheismus, angaaer os ikke her ¹⁾; nok er det, at Christendommen fra Jædedommen modtog en *θεος μωυς*, (2 Macc. VII, 37, de tre Mænds Sang 21. jfr. 5 Mos. IV, 35. Jes. XLV, 5 f. Sir. XXXIII, 5. XLIII, 28. Bar. III, 35); fra hvilket Begreb den blot havde at fradrage de Tilføjninger af national Particularismus, der besmittede det i den sædvanlige jødiske Forestillingsmaade. Kundskaben om *μωυς ἀληθινος θεος* erklærer den johannæiske Jesus for Religionens Grundlag (Joh. XVII, 3), ligesom den synoptiske heraaber sig paa den mosaiske Sanction af Monotheismen (Mr. XII, 29), og ikke mindre udtrykkeligt udtaler Apostlen Paulus Overbeviisningen om Guds Enhed (1 Cor. VIII, 4. ff. Eph. IV, 3 ff. 1 Tim. II, 5).

De Religioner, der paa den Tid vare de herskende i den hebede Verden, den ægyptiske, græske, romerske, havde oprindeligen ikke følt Trang til at føre Totaliteten af Livets Phænomener tilbage til eet høieste Princip, da tværtimod Idbildningskraften, gennem hvilken de fornemmeligen opfattede disse Forskole, glædede sig ved Mængden af Gudestikkelserne; og selv de

¹⁾ Efter Alt, hvad der i nyere Tid er bleven forhandlet frem og tilbage om dette Punkt, turde dog vel endeligen, idetmindste hvad den ældste Periode angaaer, Læssing faae Ret, naar han siger (Werke, VI. S. 995): Vi er det, at den Enhed, som det israelitiske Folk tilskreder sin Gud, ikke var den transcendente, metaphysiske, som nu er Grundlaget for al naturlig Theologie. Til den Hæde havde den almindelige menneskelige Forstand endnu ikke høvet sig i en saa tidlig Tid. Hvis dette Folk havde høvet det sande, ægte Begreb om en eneste Gud, vilde det umuligt saa ofte have kunnet falde fra ham, og gaae over til andre Guder. Det vilde ikke have værdiset de falske Guder det samme Ravn; det vilde ikke have kaldt den sande Gud sin Gud, sin e Fædres Gud, sit Lands Gud, ved hvilke Benævnelser det saa tydeligt afskiller ham fra andre. Kort sagt: den ene vilde ikke hos dem sige Andet end den Første, den Fornemste, den Fuldkomneste i sin Art. Bedningenes Guder holdt de ogsaa for Guder; men blandt saa mange Guder kunde dog kun een være den mægtigste og viseste, og denne mægtigste og viseste var Israels Jehova. — Saavidt Læssing, jfr. forøvrigt de tilhørende Afsnit i de bibelske Theologier af de Wette, v. Gölz og Wette.

Bebudninger paa og efter Jesu Tid, hvis philosophiske Dannelse havde ført dem til eet heieste Væsen, sagte at sammensmeltede Monothéismen med den gamle Polythéisme ved at subordinere de mange Guder under een heieste. Derimod havde i Zendreligionen Fleerguderiets ubestemte Mangfoldighed concentreret sig til den simple Mod sætning mellem to Principer, et godt og et ondt; og om nu ogsaa i den nye opkomne Christendom det messianiske og det dæmoniske Riges, Lysets og Mørkets Dualisme, var sammenholdt under en høiere Eenhed: saa var det dog let muligt, at der ved den Incitation, som den gav Bevidstheden om de religiøse og sædelige Mod sætninger, i færderrævne Gemytter, eller i Hoveder, der vare tilbøielige til Syncretismus, kunde opstaae en ny christelig Dualismus, saaledes som vi finde den i flere gnostiske Partier, især det marcionitiske, og sildigere i Manichæismen. I Mod sætning til disse tvende Retninger fik de christelige Kirkelærere den Opgave, at forsvare og begrunde Monothéisme's Princip.

I den Maade, paa hvilken de herved gik tilværks, kunne vi adstille en apriorisk Wei fra en aposteriorisk, mellem hvilke den analogiske løber, idet den snart er en concretere Opfattelse af den første, snart en principiellere af den sidste. Den aposterioriske Wei til Begrundelsen af Guds Eenhed er beslægtet med det physicotheologiske Argument for hans Tilværelse, og man finder den ikke sjældent sammenblandet med hiint. Overeensstemmelsen mellem Delene, Bevægelserne og Diemedene, som vi see i Verden, henviser paa eet Ophav til samme; behersket af Flere vilde Verden opløse sig ²⁾. Ligesom man jo — her gaaer det aposterioriske Argument over i det analogiske — i de jordiske Ri-

²⁾ Orig. c. Cels. I, 23: *ποση ὃν ἐναργεστερον καὶ παντῶν τούτων τῶν ἀναπλασματικῶν (den græske Polythéisme's) βελτίων, τοῦ ἐκ τῶν ὁρμητικῶν πειδόμενον τοῖς κατὰ τὴν εὐταξίαν τοῦ κόσμου, σίβειν τοῦ δημιουργοῦ αὐτοῦ, ἑνὸς ὅπως ἑνα, καὶ συμπαινοῦτος αὐτοῦ ὅλην ἑαυτῶν, καὶ διὰ τούτο μὴ δυναμένη ὑπο πολλῶν δημιουργῶν γυγνομένη.* Sfr. Gregor. Naz. orat. 35. Joh. Damasci. de f. orth. I, 5. Thomas Aquin. Summa, I, 11, 3. Fra den nyere Tid Reinhard, Dogmatik, S. 96.

ger har tilstrækkeligt Beviis for, at som Homer siger, Fleerher-
skab ikke er godt. Pompejus og Cæsar vare Svogere, Stiefles
og Polynices Brødre, Romulus og Remus endogsaa Tvillinger,
og dog forligedes de ikke⁵⁾. Eller, hvad vilde der blive af en
Hær, naar hver af dens enkelte Afdelinger havde en uafhængig
Befalingsmand⁶⁾? Ogsaa Naturen lærer os i det Små —
her bøier det analogiske Argument hen mod det aprioriske — ved
den af een Dronning regjerende Vistade, ved den ene Hær for
Hjorden, at der i Begrebet Herredømme og Styrelse ligger Be-
grebet Enhed⁷⁾. For at føre det aprioriske Beviis, som vi nu
tilbage ligefrem føre af Begrebet om det Absolute⁸⁾, sige Kir-
kesædrene og de ældre Dogmatikere ind paa forskjellige Veie: for-
nemmeligen gif de ud dels fra det guddommelige Væsens Uend-
lighed, dels fra dets absolute Fuldkommenhed, Størhed og
Magt. Den første opfattedes temmelig sandseligt som Umaal-
lighed, og man gjorde det anstueligt, hvorledes to uendelige Væ-
sener gjensidigen vilde indskrænke hinanden⁹⁾. Et fuldkomment

5) Cyprian, de idolorum vanitate 5: Ad divinum imperium etiam de
terris mutuemur exemplum. Quando unquam regni societas aut
eum fide coepit, aut sine cruce desiit? Sic Thebanorum germa-
nitas rupta — et Romanos geminos unum non capit regnum, quos
unum uteri cepit hospitium. Pompejus et Cæsar adfines fuerunt,
nec tamen necessitudinis foedus in æmula potestate tenuerunt.

6) Lactant. divin. institut. I, 3: Quod si in uno exercitu tot fue-
rint imperatores, quot legiones, quot cohortes, quot cuneæ, quot
alæ: primum nec instrui poterit acies, unoquoque periculum recu-
sante, nec regi facile aut temperari; quod suis propriis consiliis
utantur naturæ quorum diversitate plus noceant quam prosint: sic
in hoc rerum omnes imperio, nisi unus fuerit, ad quem totius
summæ cura referatur, universa solventur et corruent.

7) Cyprian, p. anf. St. (Forts. af det i Anm. 3 Anførte): Nec hoc
tantum de homine mireris, quum in hoc omnis natura cōcoentiat.
Rex unus est apibus, et dux unus in gregibus, et in armentis
rector unus: multo magis mundi unus est rector etc.

8) S. Wegscheider, instit. p. 245; Bretschneider, Dogmatik, I, S. 471.

9) Saaledes Athenag. legat. pro Christ. 8. Tydeligere Johannes Da-
mascenus p. anf. St.: το ἄσιον ἀνεγρύπαντον· ὅτι οὐκ ἔστιν ἕτερος
θεός: ἔστιν ὁ εἰς, ὃν ὁ εἷς ὁ εἷς ὁ εἷς.

Væsen, bemærkede man, kunde kun adskille sig fra et andet fuldkomment ved Mangelen af en eller anden Egenskab eller Fuldkommenhed, som hiint besad, det er: derved, at det ikke var noget fuldkomment Væsen⁹⁾. At den højeste Magt ikke turde komme i Sammenstød med en anden⁹⁾, at den Største ingen Egemand kunde have¹⁰⁾, var endnu lettere at vise. — Medens disse Grunde ligemeget havde Gyldighed mod Dualismen og mod Polytheismen¹¹⁾, og imod den sidste ogsaa i dens efter Monotheismen læmpede Skikkelse som Subordinationanismus¹²⁾: saa kunde der hentes særegne Indvendinger mod den første fra en Side, fra

9) En vidtstøbt Udsættelse heraf findes hos Gregor. Nyss. i Prooemium til *λογος κατηχητικός ὁ μέγας* (Opp. ed. Paris: T. II, p. 476 f.) hvoraf Dvintsesentsen gives hos Joh. Damasc. p. anf. St.: *το θειον κατα παντα τελειον*. Være der nu flere Guder, saa maatte de være forskellige, følgelig ikke alle fuldkomne; men naar de ikke ere forskellige, men alle lige fuldkomne, saa ere de *eis mallon kai o polloi*. Saa lignende Maade Thomas af Aquino, p. anf. St. Sfr. ogsaa Quenstedt, I. p. 305 f.

9) Lactant. div. instit. p. anf. St.: *Quis dubitet, potentissimum esse regem, qui totius orbis habeat imperium? neque immerito, cum illius sint, quæ ubique sint omnia: cum ad eum solum omnes undique copię congerantur. At si plures partiantur orbem, minus certe opum, minus virium singuli habebunt; cum intra præscriptam portionem se quisque contineat. Eodem etiam modo Dii, si plures sint, minus valebunt, aliis tantundem in se habentibus. Virtutis autem perfectior natura in eo potest esse, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est. Deus vero si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia.*

10) Tertull. adv. Marcion. I, 3: *Deus — non aliter Deus, nisi summum magnum: nec aliter summum magnum, nisi parem non habens, nec aliter parem non habens, nisi unicus fuerit.*

11) Tertull. p. anf. St. 5: *Quæcunque ratio plura summa magna non patitur admitti, eadem nec duo, ut ipsa plura post unum; post unum enim numerus. Quæ potuit duo admittere, eadem potuit et plura; post duo enim multitudo, unione jam excessa.*

12) Lactant. p. anf. St.: *Si Deus est nomen summæ potestatis: — ergo Dii non sunt, quos parere uni maximo Deo necessitas cogit.*

hvilken den i en anden Henseende fik sin største Styrke, nemlig fra den qualitative Modsætning, som den antog mellem de to Principer. Modsætningen mellem det Gode og det Onde forekom Marcioniterne og Manichæerne at være saa dyb, at de ikke troede at kunne udjævne den i et høieste Princip's Enhed. Derimod holdt de orthodoxe Kirkelærere fast paa, at det ligger i et høieste Princip's Begreb, at være Set, og hævet over enhver Modsætning¹³⁾; at Gud, som det allerrealeste Væsen, eller som Væren i høieste Betydning, ikke kunde have et værende Princip, men kun et non ens til sin Modsætning¹⁴⁾: den Dualismus, som Erfaringen viser mellem det Gode og det Onde i Verden, overvandt de saaledes, at de ved Middelbegrebet: Frihed, søgte at udlede det Sidste af det Første. Naar Bayle medrette bemærker om denne Strid mellem Kirkelæren og Dualismen, at Dualisterne viste sig overlegne i de aposterioriske Grunde, ligesom de kirkelige Monister i de aprioriske¹⁵⁾: saa maa den nærmere Undersøgelse heraf glemmes til Capitlet om Synden.

Guds Enhed bliver dels opfattet i kvantitativ eller numerisk, dels i kvalitativ Betydning, 3: Gud betragtes dels som unus, dels som unicus. Unus er han ikke blot specie, i hvilken Betydning ogsaa den græske Religions mange Guder vare Set; men numero: der gives ikke blot flere Slægter eller Arter, men heller ikke flere Individuer, der kunde betegnes ved Guds begrebet; eller rettere, Slægt og Individuum, Almindeligt og Enkelt, Væsen og Tilværelse, falde hos Gud sammen¹⁶⁾ og just derved er han unicus, eneste i sin Art¹⁷⁾.

¹³⁾ Joh. Damasc, p. anf. St.: φυσική ἀνάγκη, μοναδα εἶναι δυαδος ἀρχήν.

¹⁴⁾ Augustin, de civit. Dei, XII, 2: Ei naturæ quæ summe est, quæ faciente sunt quæcunque sunt, contraria natura non est, nisi quæ non est.

¹⁵⁾ I de allerede ovenfor anførte Artikler: Manichæens og Pauliciens i hans Dictionnaire.

¹⁶⁾ Thomas Aquin. Summa, p. anf. St.: Deus est sua natura. Jfr. Schleiermacher, Glaubenslehre, I, §. 56. S. 335.

¹⁷⁾ Schleiermacher, p. anf. St.; Bretschneider, I, S. 471.

Vel kaldte just de jødiske og christelige Religionsphilosopher, som med størst Engsteligheid vogtede sig for, at drage det Absolute ned i endelige Modsetningers Gebeet, nemlig Alexandrinerne, Gud helst det Ene, eller Monas¹⁸⁾; dog henregnebre Aresopagiten ogsaa denne Betegnelse til dem, som man maatte gaae ud over ved en Negation, fordi de vare behæftede med endelige Modsetninger¹⁹⁾. Naar det nemlig er aabenbart, at man kun kan tale om Enhed i numerisk Betydning, naar man tænker sig som dens Modsetning en Mangfoldighed af Ting eller Væsener af samme Art, enten det nu er som virkelig eller blot som mulig: saa kan man kun i uegentlig Betydning anvende Enhedens Categorier paa Gud, da hans Begreb udelukker end og Muligheden af flere Væsener af samme Art²⁰⁾. Gud kan ikke være een i den Betydning, i hvilken endelige Ting ere det²¹⁾; hans absolute Enhed maa ligesaavel afstilles fra den numeriske Enhed, som fra den numeriske Mangfoldighed, der tilhøre Endelighedens Gebeet²²⁾; men saaledes bliver den til et tomt Navn,

¹⁸⁾ E. Steber af Philo hos Dähne, gesch. Darst. der jüd. alex. Rel. Phil. I, S. 125. Ogsaa Origen. de princip. I, 1, 6 o. fl. St. kalder Gud *monas* og *évas*.

¹⁹⁾ De myst. theol. c. 5.

²⁰⁾ Spinoza, ep. L. (p. 626): Quod demonstrationem attinet — Deum non nisi valde improprie unum vel unicum dici posse, respondeo, rem solammodo existentiae, non vero essentiae respectu unam vel unicam dici; res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus reductae fuerunt, non concipimus. — Hinc ergo clare patet, nullam rem unam aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae cum ea convenit. Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possumus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum vel unicam nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui, Jfr. Schelling, vom Ich als Princip der Philos. Schriften, I, S. 31 f.

²¹⁾ Erziehung des Menschengeschlechts, S. 73. Lessings BB. VI, S. 322.

²²⁾ Daub, Theologumena, p. 239: Deum esse qui dicunt unum, recte ii judicant, scilicet docentes, cum et multitudine et unitate superiorem nec non utriusque summum principium esse. Nemlig, nec

og vi skulle nu see, om det fyldes i Treenighedslæren, til hvilken vi nu gaae over.

§. 30.

De bibelske Spiter til Treenighedslæren.

Den christelige Kirke tilbeder nemlig ikke ligefrem en eneste, men en treenig Gud. Denne finder den ei blot i det N. T's hellige Skrifter, men den mener ogsaa, at Fæderne, der med deres Tilbedelse af en eneste Gud stode saa skarpt mod den christelige Trinitetslære, kun i strafværdig Forblindelse have kunnet misforstaae de tydelige Vidnesbyrd, som deres egne hellige Bøger indeholde om Treenigheden.

For det Første fandt man overhovedet en Fælskab, en Afstillelse i selve det guddommelige Væsen, i Ordformen **אֱלֹהִים**, især naar den er construeret med Adjectivet eller Verbet i Pluralis (som 5 Mos. V, 26. 2 Sam. VII, 23), i **בְּצִלְמֵנוּ** — — **וּבְצִלְמֵנוּ** 1 Mos. I, 26, i **אֵלֵינוּ** — — **וְהָיָה הָיָה** 1 Mos. XIX, 24, o. desl. For det Andet: af de Personer, som i det guddommelige Væsen adskiltes fra Fæderen, fandt man Sønnen eller Ordet, ikke blot i Proverbiernes, Sirachs og Viisdommens Bogs personificerede Viisdom, men allerede i Skabelseshistoriens: Gud sagde (bad); i den med Jehova selv identificerede Engel i flere Theophanier (1 Mos. XXXI, 11. 13. 2 Mos. III, 2. 4. XIII, 21. XIV, 19. o. fl. St.), i den Tiltale til en nys kronet Israeltiist Konge, som lægges Gud i Munden: Idag har jeg avlet Dig (Ps. II, 7); ja, naar i en anden Kongespisme (XLV, 1) Digteren siger, sigtende til det følgende Digt: Mit Hjerte svulmer af god Tale (*ἐξηρκεν αὐτοῦ ἡ καρδία: μὲς λόγων*

sunt Dii plures, nec est Deus numero unus ac individuus, men han er absolute unus dicendus. Jfr. Hegel, Religionsphilos. II. S. 186.

ἀγαθόν, LXX; *eructavit cor meum verbum bonum*, Vulg.): saa var dette et af de solenneste patristiske Beviissteder for Sønnens (Ords) Åvling af Faderens Væsen. Ligeledes fandt man i en Mængde Skriftsteder, fremfor Alt i den over Vandene svævende Guds Mand i Stabelfeshistorien, d. h. Mand, og ligesaa lidet fandt man i d. G. L. Sammenstillingen af disse 3 Personer til en guddommelig Trehed. Var ikke Jehovas Navn i den bekjendte mosaiske Betsignelse (4 Mos. VI, 24 ff.) tre Gange gjentaget paa en betydningsfuld Maade? sang ikke de jesaianiske Seraphim tre Gange hellig (Jes. VI, 3)? og naar det hedder i Ps. XXXIII, 6: ved Jehovas Ord er Himlen skabt, ved hans Munds Mand al dens Hær — havde man da ikke der alle Leedene i Treenheden fuldstændigt og udtrykkeligt sammentillede?

Rigtig nok vare de bedre Gregeter, selv blandt de orthodoxe Theologer, som f. Ex. Calvin og Beza, ikke istand til at finde alle disse og lignende Steder lige bevisende, og selv paa den lutheriske Kirkes Geheer erklærede G. Calixt, at saavist som Treenhedens Hemmelighed ogsaa havde været det gamle Testaments Patriarcher og Propheter bekjendt ved en overordentlig Åbenbaring, saaledet var det optegnet i det G. L's Skrifter med en saadan Klarhed, at det var muligt for enhver Læser, deri at finde de 3 Personer¹⁾: men de lutheriske Jvrere forsøgte heller ikke, at bestynde Calvin for Judaifere, og Calixt endogsaa for Fjendskab mod Christi Gudsdom²⁾. Nutildags er man temmelig enig i, at de Christne ligesaa lidt have Ret til, at søge tre Personer ud Ps. XXXIII, 6, af Trisagion o. a. dsl. Steder, som Matthæus til at faae to Eastyr ud af Zach. IX, 9; at 1 Mos. I, 26, naar ikke Uanskelighederne ad Grammatikens Bei kunne borttrykkes, snarere gjør Reenheden af de ældste Hebræeres Monotheisme tvivlsom, end det afgiver et Beviis for

¹⁾ G. Calixt, *Diss. de mysterio trinitatis, an ex solius V. T. libris possit demonstrari.*

²⁾ S. Pland, *Gesch. der prot. Theol. von der Concordienformel an, Kap. VI, S. 103 ff. 117 ff.*

Triniteten; at den guddommelige Aand i det G. T. kun betegner Guds Virken i Naturen og i det menneskelige Gemyt, og at, ogsaa hvad Sennen angaaer, kun de Steder af nogle senere Beger her kunne komme i Betragtning, i hvilke der paa den bekjendte eiendommelige Maade er Tale om den guddommelige Wiisdom.

Hvorfra kommer Wiisdommen? spørger Iob (XXVIII, 20 ff.), og hvor er Indsigtens Sæde? Gud kender dens Veie, svarer han sig selv; da han gav Vindene Bægt, da han afveiede Vandene, o. s. v., da saae han den og kundgjorde den for Menneskene. — Endnu bestemtere fremtræder Wiisdommen som Person i Ordsprogene: den stiller sig paa Høiene, ved Veien, og indbyder med høi Stemme Menneskene til sig; som Begyndelsen af sin Gjerning, før sine Værker, har Jehova dannet den, før Bjergene og Høiene er den sædt, da han dannede Jordens Grundvold var den som Kunstnerinde ved hans Side; legede før ham og var hans daglige Glæde, ligesom den paa sin Side havde sin Glæde ved Mennesket. (Cap. VIII og IX). Dog, saa personlig denne Skildring lyder, saa behøver man blot at læse videre IX, 13 ff., og see, hvorledes Daarstaben stilles overfor Wiisdommen med en lignende Indbydelse til Menneskene, forat erindres om Prodicus's Fabel, og i begge blot at finde oratoriske Personificationer. Dog, som det gaaer med saadanne Phantastefabninger, at de, der oprindeligt ere flydende, og ligesaa let gaae tilbage igjen i Aanden, som de ere fremgangne deraf, snart blive faste og optræde som selvstændige Skikkelser, saaledes see vi ogsaa siden den guddommelige Wiisdom bestandigen mere og mere at blive fra Personification til Person, til Hypostas. Til Fremstillingen i Ordsprogene slutter Sirach sig nærmest. Her fremtræder Wiisdommen (Cap. XXIV) i den guddommelige Raadsforsamling, og roser sig af, før Tiden, fra Begyndelsen af, at være skabt af Gud, at være fremgangen af hans Mund; som en Taage bedækkede den den nystabte Jord (jfr. 1 Mos. I, 2.), den gennemtrænger og behersker den hele Skabning og alle Folkeslag; men i særegen Betydning har den sit Sæde i Israels Folk (δὲ Ἰακωβ κατασκηνοῦσα, siger Gud til

den B. 9; jfr. Joh. I, 14: *καὶ ἐσχηώσεν ἐν ἡμῖν*), og er ligesom incarneret i det 3. Bog³⁾. — Efter Viisdommens Bog endelig er Viisdommen Guds Krafts Aande (*ἀντης*), en reen Udstrømning fra Alhersterens Herlighed, Afglandsen (*ἀπανγασμα*) af det evige Lys, Speilet for Guds Virksomhed, og Billedet af hans Godhed (*εἰκων τῆς ἀγαθοτητος αὐτοῦ*). Den er Viisderste ved den guddommelige Throne (*τῶν — θρόνων παρεδρος*), indviet i Guds Hemmeligheder, den var tilstede da han skabte Verden, eller rettere, den er selv den altskabende Kunstnerinde, der dannede Universet (*τα πάντα ἐργαζομένη* VIII, 5. *ἡ παρ- των τεχνιτις* VII, 21; jfr. VIII, 6); den gennemtrænger Alt paa Grund af sin Reenhed og ved Alt; men isærdelesshed bereder den, fra Slægt til Slægt gaaende over i de hellige Sjæle, Guds Venner og Propheter (S. VII — IX). Ved dette sidste, ligesom ogsaa ved nogle af de tidligere Træk, tilskrives Viisdommen det, som i den ældre Hebraïsmus tildeesttes den guddommelige Aand, Principet for det naturlige (Ps. CIV, 30), saavel som for det sædelige og religiøse Liv, for den heroiske (Domm. VI, 34. XI, 29. o. fl. St.) og prophetiske Begeistring (Jes. LXI, 1. o. fl. St.), for den kunstneriske Duelighed (2 Mos. XXXI, 2 ff.), samt for Hersterviisdommen (Domm. III, 10. 1 Sam. XVI, 13): og med den bliver Viisdommen desuden tilsluttet sammen i hebraïserende Parallelisme (Viisd. IX, 17). En lignende Parallelisme bliver IX, 1 f. Menneftenes Stabelse baade tilskrevet *λογος* og *σοφία θεα*, og XVIII, 15 f. fremtræder det almægtige Gudsord, som vi ogsaa tidligere finde mere eller mindre poetisk selvstændiggjort (Ps. CVII, 20. CXIX, 89. Jes. LV, 11), ganske paa samme Maade som Pestens Engel i Åren. XXI, 16, som nedsendt fra Himlen for at dræbe de ægyptiske Førstefødt.

³⁾ Jfr. Baruch, III, 36 f.: (*ὁ θεος ἡμῶν*) *ἐξευρε πασαν ὁδον ἐπιστημης, καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακωβ τῷ παιδί αὐτοῦ — μετὰ τὸ ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθῃ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανέσραφη*. IV, 1: *αὕτη ἡ βιβλος των προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νομος ὁ ὑπαρχων εἰς τον αἰωνα*.

Vi finde altsaa det guddommelige Væsen, forsaarbedst som det er virksomt udadtil og meddeler sin Fylde til Naturens og den endelige Aands Verden, først blot grammatisk, dernæst rhetorisk og poetisk, tilsidst virkelig saa at sige metaphysisk adskilt fra det guddommelige Væsen som saadant, og vi see det da først opfattet som Guds oplivende Beaaending eller Aand, dernæst som skabende og i Loven bydende Gudsord, tilsidst meest som hensigtsmæssigt disponerende guddommelig Intelligent.

Det næste Led i disse Forestillingers Udviklingsrække danne de philoniske Skrifter, i hvilke der paa det Umiskjendeligste viser sig en Sammensmeltning af platoniske Philosophemer, i deres senere, alexandriniske Omdannelse, med hiint jødiske Theologumenon. Eigesom, efter Plotin, det Gne eller Absolute paa Grund af sin Fuldkommenhed ligesom flød over (*ὑπερέβη*), og avlede et Andet, der, idet det vender sig tilbage til det Gne og fylder sig med dets Væsen, bestemmer sig som Intelligent (*νός*) og Indbegreb af alt det Intelligible, som Ideer verden (*κοσμος νοητος*); og ligesom der af denne Urlysets første *περιλαμβνις* strax fremgaaer en anden Lysskreds, Verdenssjælen som Indbegreb af alle enkelte Sjæle og som Sandseverdenens Princip⁴⁾: saaledes bliver, efter Philo, Urlyset ikke indsluttet i sig, men kaster en Straalekreds rundt om sig (*ἀκτινοβολει, περιλαμβει ἐν κυκλω*), lader intellectuelle Kræfter strømme ud af sig, hvilke Philo snart opfatter platonisk som Ideer, snart jødisk som Engle. Denne Ideer verden er det i den guddommelige Forstand indeholdte Urbillede (*ἀρχετυπον παραδειγμα*) for Sandseverdenen, der er dannet efter dens Mønstre. Idet saaledes Ideer verdenen forholder sig til Gud som hans Tænken, og Sandseverdenens Fremgaaen til hvin, som Tænkningens umiddelbare Virkeliggjørelse til den selv: saa havde det græske Sprog den Fordeel, at kunne betegne begge Dele ved det samme Udtryk: *λογος* = ratio et oratio. Eigesom *λογος* i Mennesket deels er immanent (*ἐνδιαθετος*), deels transsitiv (*προφορικος*), saaledes er den ogsaa i Gud deels Gv-

⁴⁾ Ennead. II, 4, 4. V, 2, 1. 3, 5. 9, 8 f. VI, 2, 2. 8. 4, 2. og flere Steder.

nen til at udfaste Planen til Verden (*ἐπιστημη, σοφια*), beest Kraften til at virkeliggjøre denne (*ῥημα*). Idet paa dette Standpunkt *νῦς* og *νοητον* ikke ere forskjellige, heed ikke alene den skaberistte guddommelige Forstand, men ogsaa de enkelte i og ved den satte Ideer *λογoi*, og Indbegrebet af disse (*ἰδεα των ἰδεων, κοσμος νοητος*) var den altomfattende (*ὁ γενικωτατος*) *λογος*⁵⁾. Da Philo omtrent paa samme Maade, som Plato havde gjort i *Timæus*⁶⁾ indstjød disse Mellemvæsen, fordi det ikke syntes, at være den heieste Gud værdigt, at udele de sandfelige og forgyængelige Tings Verden umiddelbart fra ham; saa kunne vi ikke tage de talrige Udtryk og Beskrivelser, der synes at tillægge dem en selvstændig og personlig Subsistens, som blotte Personificationer; skjøndt der mod hine Steder lade sig stille andre, hvor hine Kræfter hedde *ἀρεται* og *προσερησεις*, og skjøndt efter vor Maade at tænke paa allerede det, at saavel de enkelte af hine Mellemkræfter, som ogsaa deres Totalitet, *λογος*, blive opfattede som personlige, synes at ophæve sig selv⁷⁾.

Idet *λογος* saaledes tænkes som Mellemvæsen, kaldes han hos Philo Guds Urbillede⁸⁾, efter hvilket Gud dannede Verden, og især Mennesket, hvorfor han ogsaa kaldes Menneskets Urbillede⁹⁾; Guds ældste, førstefødte Søn¹⁰⁾ som Gud frembragte for Verden, og som strax dannede denne Verden efter de i Faderen værende Urbilleder¹¹⁾ — eller ved hvilken, som Redskab, Faderen dannede den — ligesom han ogsaa endnu ligesom er det Noer, ved hvilket Gud styrer Verden¹²⁾, den guddommelige Ver-

⁵⁾ Beviisstederne ere samlede hos Dähne, v. anf. St. I, S. 202 ff.

⁶⁾ p. 41, Steph.

⁷⁾ Jfr. Dähne, sammest. S. 241 ff.

⁸⁾ *θεν εἰκων*, de confus. ling. p. 345.

⁹⁾ *ὁ κατ' εἰκονα ἀνδρωπος*, sammest. 341.

¹⁰⁾ *πρεσβυτατος, πρωτογονος*, sammest. 329.

¹¹⁾ Det første v. anf. St.: *μιμουμενος τας τε πατρος ὕδης προς παραδειγματα ἀρχετυπα ἐκείνη βλέπων, ἐμορφῶν εἶδη*. Det sidste Leg. alleg. II, 79: *ὅτι καθάπερ ὄργανα προσχρησασαμενος ἐκτισμοποιεῖ* — (neml. Gud).

¹²⁾ De migrat. Abrah. 389: *ὅτι καθάπερ οἶακος ἐνελημμενος ὁ των ὁλων κυβερνητης πηδαλιουχει τα συμπαντα*.

denslov, som holder alle Defene af den physiske og den moralske Verden samlede og i Orden ¹³). Eoged er Viidsdoms- og Dyds-Principet for Menneskeslægten, han er den himmelske Manna, som Gud lader regne ned paa alle Mander, fornemmeligen er han Bæreren for den guddommelige Aabenbaring for det udvalgte Folk, og Subject i det G. T's Theophanier, som hvilket han hyppigt kaldes *ἄγγελος*, *ἀρχάγγελος*; ligesom han, som den fornuftige Menneskesjæls Princip (efter 1 Mos. II, 7) og som Princip for den prophetiske Begeistring ogsaa hedder *πνεῦμα* ¹⁴). Da han ligesaa vel er det menneskeskabende Princip i Gud, som det guddommelige i Menneskene, er han Midler mellem begge ¹⁵), Menneskenes Sagfører og Talsmand hos Gud ¹⁶). Paa Grund af denne sin Stilling hedder *λογος* nu hos Philo Gud; men kun en Gud i den videre Betydning, ikke Gud i den høieste og strænge Betydning ¹⁷), eller ogsaa den anden Gud ¹⁸).

Det er nu ikke nærmest denne Tankerække, til hvilken de nytestamentlige Spirer til Treenhedslæren knyttede sig. Det N. T's Skribenter havde ikke umiddelbart til Hensigt, at speculere over det guddommelige Væsen, men at give det, som de troede at have fundet i Jesu, det passende Udtryk. Hertil fandt Forfatterne til de tre første Evangelier og Apostelhistorien, overhovedet alle med Undtagelse af Johannes, Paulus og Forfatteren til Hebræerbrevet, Anvendelsen af det sædvanlige Messiasbegreb tilstrækkelig, naar det kun omdannedes mere aandeligt, idet de

¹³) De plantat. Noe. 215; de opif. mundi 33; de agric. 195.

¹⁴) G. Eteberne hos Dähne I, S. 301, 387 ff.

¹⁵) *μετοριος εας — ἀμφοτεροίς ὀμνηρεων*, quis rerum divin. hæres. 509.

¹⁶) *ἱκετης*, p. anf. St., *παρακλητος*, de vita Mos. III, 673.

¹⁷) De somn. p. 599: *ὁ ἱερος λογος ἐν τῇ παροντι* (1 Mos. XXXI, 31) *τον μὲν ἀληθεῖα (θεον) δια τῆ ἀρετῆς μεμνηνυκεν, εἰπων· ἐγὼ εἰμι ὁ θεος· τον δὲ καταχρησει χωρὶς ἀρετῆς. φασκων ὁ ὀφθεις σοι ἐν τοπῇ ἢ τῇ θεῷ, ἀλλ' αὐτο μονον, θεῷ καλεῖ δὲ θεον τον πρεσβυτατον αὐτο νυνι λογον, ἢ δεισιδαμονων περι την θεσιν των ὀνοματων.*

¹⁸) Hos Euseb. præp. evang. VII, 13.

paa gammelhebraisk *Uds* lode Guds Mand, efter Forjættelsen Jes. XI, 1 f., hvile over ham i fuldeste Maal (Ap. Gj. X, 38). Meddelelsen af denne Mand til Mennesket Jesus foregik efter den ældste Forestilling ved Daaben i Jordan, efter den sildigere allerede før hans Fødsel, idet det var d. h. Mand, som, med Udelukkelse af enhver jordist Fader, avlede Jesus i Marias Liv; i det første og tredje Evangelium ere begge Forestillinger sammenstiliede, uagtet de ikke forliges¹⁹⁾. Man maa altsaa her ikke tænke paa en Guds Søn, der skulde være noget Andet end det af Guds Mand opfyldte Menneske Jesus, og heller ikke Manden synes, naar i Lucas I, 35 *πνευμα ἁγίου* og *δυναμὶς ὑψῆς* bruges som Synonymer, og Jesus som avlet af den kaldes Guds Søn, at være tænkt i personlig Forfjellighed fra Gud. En saadan ligger heller ikke i Jesu Taler hos Synoptikerne, i hvilke han forjætter sine Disciple Guds Mand som Bistand (Mt. X, 20 og Parall.); thi den *δυναμὶς ἔκ ὑψῆς*, som de skulde erholde ved samme, (Luc. XXIV, 49. Ap. Gj. I, 8) kunde godt tildeles dem ved en upersonlig guddommelig Virkning. Eigesaa liden føre Jesu Taler om Synd mod d. h. Mand (Mt. XII, 32) til et bestemt Resultat, og de Udtryk, som Petrus bruger om den samme Gjenstand (Ap. Gj. V, 4), synes snarere at identificere d. h. Mand med Gud ved at gjøre den til en Kraft eller Virksomhed. Derimod har man fra den ældste Tid af fundet Treenigheden i den saakaldte Daabsformular (Mt. XXVIII, 19), og til Fortællingen om Daaben (Mt. III, 13 ff. par.) siger det bekjendte: *Abi ad Jordanem et disce trinitatem*. Istedetfor hiin udforslige Daabsformel, som Forfatteren til det første Evangelium lægger Jesus i Munden, finde vi i den apostoliske Praxis den kortere: *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, eller *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ* (Ap. Gj. II, 38. XIX, 5); *ὁμοῦσα τῷ ἁγίῳ πνεύματι* forjættes dem, som skulle døbes, og tildeles dem ogsaa virkelig (*ἐλαμβάνον — ἦλθεν ἐπ' αὐτοὺς — ἐκκεχυται*) ved den apostoliske Haandepaalæggelse (Ap. Gj. VIII, 17) eller ogsaa blot Tiltale (X, 44). Men hvad den der skulde døbes

¹⁹⁾ S. *Leben Jesu*, I, S. 52.

bekjendte om Christus, det er indlysende af Ap. Gj. XIX, 4: nemlig, at han var den af Deberen forjættede *ἐρχομενος*, d. e. Messias. Følgelig ligger der heller ikke i det første Evangeliums Daabformular, naar vi betragte den i Sammenhæng med de synoptiske Forestillinger, Andet, end at de Debte for det første skulde bekjende deres Tro paa den ene sande Gud, alle Menneſters (Mt. V, 46. VI, 1. 4. 6. 8. 9.) men isærdeleshed Messias Jesu Fader (Mt. XI, 25 ff., Luc. II, 49); at de, for det Andet, erkjende Jesus som den af ham udsendte, og med Guld- magt til at virkeliggjøre hans himmelske Rige paa Jorden udrus- stede (Mt. XXVIII, 18) Messias; at de desuden, for det Tre- die, anerkjende den i den christelige Menighed herskende Mand med dens tildeels overordentlige Virkninger for kun være en Gave af Gud og den opheiede Jesus (Ap. Gj. II, 15. 33). Men hvad Fortællingen om Jesu Daab angaaer, saa er det et Spørgs- maal, om Aandens Tilskyndelse i Skikkelse af et levende Væ- sen (en Due) er et sikrere Beviis for, at den har en egen Per- sonlighed, end det, at den kommer ned i Form af Ildtunger? (Ap. Gj. II, 3); men selv om det var Tilfældet, saa havde vi kun Gud, hans hypostaserede Aand og et Menneſte, som paa Grund af sin messianske Udrustelse med denne Aand kaldes Guds Søn.

Ligesom der overhovedet i Apostlen Paulus's Skrifter findes umiskjendelige Spor af hans Bekjendtskab med det G. T.'s helle- nistiske Apocrypher, saaledes minder ogsaa hans Christologie os om det, som de lære om den guddommelige Viisdom. Havde de ad- skilt Viisdommen, som verdensfaberisk Hypostase, fra Gud og la- det den tage Bolig og ligesom synlig Skikkelse i det jødiske Folk og dets Lov, saa var det, hvor denne apocryphiske Fremstilling blandede sig med levende messianske Ideer — enten dette nu først skete i Paulus, eller allerede før ham i den høiere jødiske Theo- logie — en Selvfølge, at hiin guddommelige Viisdom, som man havde bragt i en særegen Relation til Messias, betragtedes som fremtrædende i jordisk Skikkelse i ham. Saaledes har da Na- met: Guds Søn, hos Paulus et vægtigere Indhold end hos Syn- optikerne, det betegner Jesus som den, i hvem hele Guddom-

menes Gjælde bør væsentlig (Col. II, 9), som den usynlige Guds Villed, som Afslutningens Forstevorte, ved hvilken Gud havde skabt Totaliteten af alt det Øvrige, Himlen og Jorden med alle deres Væsenstyper (Col. I, 13 ff.), som den, der før sin Menneskefødselse levede i guddommelig Herlighed, til hvilken han, efter frivilligt at have overtaget Fornedrelsen, er vendt tilbage saaledes, at han har vundet alle fornuftige Væsners ærefrygtssunde Hylsing (Phil. II, 5 ff.). Paa Grund af denne Værdighed kaldes Jesus først hos Paulus (Rom. IX, 5), hvortil der rigtignok kun findes Paralleler i Pastoralbrevene (1 Tim. III, 16; Tit. II, 13) ligesom *theos*. Den samme Anskuelse af Christi høiere Værdighed finde vi hos Forfatteren til Hebræerbrevet, der betegner ham som Guds Søn, Guds Herligheds Afglands og hans Væsens Afpræg, som den, ved hvilken Gud har skabt Verden, og som bærer alle Ting ved sit mægtige Ord (Hebr. I, 2 ff. II, 10); ogsaa blive Steder af det G. L., med Tiltale som *theos*, anvendte paa ham.

Den johannæiske Christologies Forstiel fra den paulinske med Hensyn til Bestemmelsen af Forholdet mellem det høiere Princip i Kristus og Gud er kun den, at Forfatteren til det fjerde Evangelium udtrykkeligt anvender det philoniske Begreb *logos*. Ligesom efter hine hellenistiske Apocrypher Viisdommen, saaledes var efter den johannæiske Prolog *logos* i Begyndelsen hos Gud. Ved ham, ligesom ved den apocryphiske Viisdom og ligesom hos Paulus ved Sennen, ere alle Ting blevne til, ligesom hist Viisdommen, saaledes gjøres her *logos* til den evige Kilde til det aandelige Liv og Lys for Menneskene. Og ligesom Jesu menneskelige Fremtræden efter Paulus i Philippenserbrevet var en Selvfornedrelse af Guds Søn, saaledes betegner Forfatteren til det fjerde Evangelium den bestemte som det guddommelige Skaberords Ridsvorden; ligesom Paulus taler ogsaa den johannæiske Kristus om den Herlighed, som han havde hos Gud før Verden blev til (XVII, 5, jfr. VI, 62. VIII, 58), og som i Solosenser- og Hebræerbrevet, saaledes er han ogsaa her den, i hvem man ser Faderen (Joh. XIV, 9), hvorfor han ogsaa ligesom kaldes Gud (XX, 28. jfr. I, 1.).

Guds Aand betragtes ogsaa af bødse, ligesom af alle det N. T.'s Forfattere, først og fremmest som den gammeltestamentlige Propheties Princip (Hebr. III, 7. IX, 8. Ap. Gj. XXVIII, 25); men i sin hele Fylde har den boet i Kristus (Joh. III, 34. Rom. 1, 4. Hebr. IX, 14) af hvem den er bleven forjættat hans Disciple (Joh. XIV, 26. XV, 26. XVI, 17 ff.) og meddeelt Menigheden, saaat nu det at have d. h. Aand, Guds Aand, Christi Aand og Kristus selv i sig, er Verelbegreber (Rom. VIII, 8 ff. 1 Cor. III, 16, VI, 19.) Denne Aand er saavel for de enkelte Kristne Principet for den høiere Erksjendelse (1 Cor. II, 10 ff. Joh. XIV, 26) og for Helliggjørelsen (Rom. VIII, 1 ff.), Pantet paa Sænlighedsforholdet til Gud og den evige Salighed (Rom. VIII, 14 ff. 2 Cor. I, 22. Ephes. I, 14), som den til Menighedens Lemmer uddeler mangehaande Gaver (1 Cor. XII), der alle stemme overeens i det sidste Maal, at opbygge Menigheden som Christi Legeme og føre den fremad til stedse fuldstændigere Udvikling (Eph. II, 21 f. IV, 4 ff.). Men naar det nu allerede ikke er saa ganske neagtigt hos Paulus og Forfatteren til Hebræerbrevet, at Christi høiere Natur, som ellers, — rigtignok i Foreningen med hans menneskelige — betegnes som *vios* *θεος* (Col. I, 13. Hebr. I, 2), paa nogle Steder bliver kaldt *πνευμα* (Rom. I, 4, Hebr. IX, 14); saa er det i fjerde Evangelium en aabenbar Forvirring, at Jesu Værdighed som Guds Søn, der i Prologen (især I, 14) ubledebes af Logos's Gboen i ham, siden (I, 33 f.) er betegnet ved d. h. Aands Hvilen over ham. Eichhorn har gjort den Bemærkning, at det i Grunden var det samme, kun forskjelligt modificerede Begreb, som de paelæstinensiske Jøder pleiede at udtrykke ved Ordet *רוח*, *πνευμα*, de alexandriniske derimod ved *λογος*²⁰): til Forfatteren af det fjerde Evangelium, som allerede til Forfatteren af Bistdommens Bog og til Philo, vare begge Udtrykkene komne fra forskjellige Si-

²⁰) Einleitung in d. N. T. II, S. 158 ff.; Georgii, über die Lehre vom heil. Geist bei Justin dem Märtyrer, i Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs, X, 2, S. 101, 121.

der, de vilde ikke opgive det ene for det andet, saaat det ikke kunde gaar af uden Forvirring.

En Sammenstilling af samtlige tre saakaldte Personer i det guddommelige Væsen, der supplerede det, som fattedes i den synoptiske Daabformular, nemlig ved udtrykkelig at sætte Enheden i Treheden — troede man engang at finde hos Johannes: men Se det 1 Joh. V, 7 (*ἐν τῷ ἀπαρῶ — γγ*) er nu almindelig erkjendt for uægte. Hvad de paulinske Steder 1 Cor. XII, 4 ff., 2 Cor. XIII, 13 angaar, saa indeholde de ikke mere end Daabformlen hos Matthæus.

Spørger man nu, om Treenhedslæren er indeholdt i de først undersøgte Skrifter af det Nye Testamente, saa er det; hvad *logos* angaar, udenfor al Tvivl, at der tillægges ham en fra Gud forskjellig Personlighed, som han endog har havt før sin Menneskevordelse og uafhængig af samme. En sabellianist Udtydning af den johannæiske Prolog, saaledes som f. Ex. Schleiermacher erklærer den for mulig²¹⁾, vilde neppe være mindre voldsom end den socinianste. Et andet Spørgsmaal er det derimod, om Logos's eller Sønnens Personlighed kaldes guddommelig ganske i samme Betydning som Faderens. For det Første følger det nemlig ingenlunde af, at han var til før sin Menneskevordelse, ja før Verdens Stabelse, at der tilkommer ham samme Evighed som Gud; at hans Tilværelse har en Begyndelse i Tiden er hverken udelukket ved Solosenserbrevets *πρωτοτοκος πασης κτισεως*, eller ved den johannæiske Prologs *ἐν ἀρχῇ*, der maa sammenlignes med det mosaiske *בְּרֵאשִׁית בְּרֵאשִׁית*, som dog ikke kan ville udtrykke, at Verden er skabt fra Evighed af²²⁾. Hvad for det Andet Rangen og Magten angaar, saa erklærer den johannæiske Kristus udtrykkelig, at Faderen er større end Alt (X, 29), og navnlig større end han selv (XIV, 28); ligesom han da ogsaa hidleder al sin Magt fra Faderen (V, 21 ff. X, 28 ff.) og forklarer, at han Intet gjør af egen Vilkaarlighed, men Alt efter Faderens For-

²¹⁾ Ueber den Gegensatz der sabellianischen und der athenasianischen Vorstellung von der Trinität. I theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Witte und Lücke, Heft. III.

²²⁾ Jfr. Lügelberger, Grundzüge der paulin. Glaubenslehre, S. 70 ff.

Krist (V, 19 ff. VIII, 38), hvem han derfor ogsaa kalder sin
 Gud (XX, 17), medens han kalder sig hans Udsendte (III, 16
 f. V, 30 ff. XVII, 3). Hans Enhed med Faderen (X, 30)
 kan da ikke være en saadan, som udelukker Sønnens Subordi-
 nation, efter Etedets Sammenhæng er den ogsaa virkelig kun
 Enhed i deres Villes Retning. Eigesaa umistjendeligt udtrykker
 Paulus Sønnens Subordination under Faderen ved at sammen-
 ligne Forholdet mellem dem med Forholdet mellem Mand og H-
 ustru (1 Cor. XI, 3), og ved at vise hen paa en Tid, da Sø-
 nen, efterat den Hensigt er opnaaet, for hvis Skyld alene Mag-
 ten er bleven ham overdraget, vil give denne tilbage til Fader-
 ren (1 Cor. XV, 28). At *logos* eller Kristus hist og her lig-
 geforem kaldes *theos*, kan ikke være noget Beviis for, at hans
 Magt og Værdighed ere lige med den højeste Guds, da Prædi-
 catet *theos*, efter det fjerde Evangeliums egen Erklæring (X, 34
 f.) i det bibelske Sprog bliver tildeelt i meget vidt Betydning,
 og navnlig alle dem, hvem i et eller andet Gebeet den højeste
 Magt tilkommer. Eigesom derfor Djævelen, som Hersker i den
 formesløse Verdensperiode, kaldes *o theos te alwos teta* (2
 Cor. IV, 4): saaledes kan Kristus ligeledes kaldes *theos* som
 Hersker i *aiwn mellon*, uden derved at sættes lige med den
 højeste Gud. — Om den hellige Mands Forhold til Gud Fa-
 deren vilde det Samme gjælde, hvis ikke allerede dens Pers-
 onlighed var tvivlsom. Den bliver vel beskrevet som en Tals-
 mand, som Faderen sender, ligesom han før havde sendt Sø-
 nen (Joh. XIV, 26); men tillige kaldes den en Gave, som
 Gud og den forherligede Kristus udgyde over de Troende (Ap.
 Gj. II, 17. 33. X, 45), der meddeles ved Beaandelse (Joh.
 XX, 22) eller Håandspaalæggelse (Ap. Gj. VIII, 17); selv
 om der skelnes mellem den og Gud, saa stæer dette dog kun paa
 samme Maade, som man kan skelne mellem Menneskets Mand
 og Mennesket selv. (1 Cor. II, 11).

Følgelig have ogsaa de af det N. T.'s Skribenter, der meest
 forberede den sildigere Trinitetslære, kun lært een sand Gud
 (*μονος ἀληθινος θεος*, Joh. XVII, 3), Faderen (*εις θεος, ο
 πατηρ, εἰς ὁ κα πατα* 1 Cor. VIII, 6). Ved Siden af ham
 eksisterede fra Begyndelsen af (men ikke just fra Evighed af) hans

Vilke og Afgjælde, ved dette stæbte og opholder han Verden, det blev Menneske i Jesus, fører nu, efterat være vendt tilbage til Faderen, Overbestyrelsen over den messianske Forlesningsanstalt, og saaledes over hele Verden, men vil, naar den for denne bestemte Frist er udløbet, give al Magt og alt Herredømme tilbage i Faderens Hænder. Denne personlige Logos's Virkninger i den naturlige og aandelige Verden tilskrives imidlertid de samme Skribenter ogsaa paa gammelhebraisk Viis den upersonlige guddommelige Aand, der nu isærbeleshed fremtræder som den kristelige Menigheds gennem Guds Søn Menneskefødselse medierede guddommelige Livsprincip.

§. 31.

Den kirkelige Udbannelse af Treenighedslæren.

Den kristelige Bevidstheds Trang til at udsige det høiest Mulige om Kristus og om den ved ham i Menneskeheden indplantede Frelse paa den ene Side, og Omsorgen for, ikke at krænke Christendommens monotheistiske Forudsætning paa den anden, ere de to Factorer, af hvis Samvirken Treenighedslærens hele Udviklingshistorie lader sig forklare. Den monotheistiske Forudsætning var det Fremherskende hos Jæderne, hvormod de ansaae en Indvirkning af d. h. Aand som tilstræffelig for at anerkende et Menneske som Guds Sendebud; omvendt troede de dannede Hellener paa hiin Tid at tilfredsstille Fornuftens Fordring paa en høieste Eenhed ved Underordning; men de vare vante til at forestille sig deres Gudvæsenet som personligt nedstegne til Jorden¹⁾. Dog, ogsaa efterat det Jædiske og det Jædenske var sammensmeltet i den kristelige Kirke, maatte Forholdet mellem disse to Factorer bestemmes forskjelligt alt eftersom Forstanden eller Indbildningskraften, den simpelt exegetiske, eller den criti-

¹⁾ Jfr. Schleiermacher, Begyndelsen af den §. 30. Anm. 21 anførte Afhandling.

te, eller den speculative Retning var overbeirude; og ved denne Skifte gjorde det igjen en Forskiel, om den stod under det platoniske eller et andet Systems Indflydelse. Endelig er det naturligt, at man tidligere søgte en Formel for Christi concrete Personlighed end for Betydningen af hans Værl, d. v. s. at Uddannelsen af Læren om Guds Een gik forud for Uddannelsen af Læren om Anden.

De ældste og bekendte kirkelige Former af det, som senere uddannede sig til Trinitetslæren, falde paa den helleniske Side. Hos de apostoliske Fædre er Sønnen ældre end Skabningen, ham var det, med hvem Gud efter 1 Mos. I, 26 raadslag om Menneskets Skabelse²⁾, han hedder ogsaa Gud³⁾; men underordnes Faderen som den højeste Gud⁴⁾. Den gamle Forverling af Sønnen med d. h. And forekommer ogsaa her, Kristus bliver ikke blot for sin Menneskevordelse betegnet som *πνευμα* i videre Betydning⁵⁾, men d. h. And identificeres ganske bestemt med Sønnen, og fra begge adskilles Kristus, som den incarnerede hellige And⁶⁾.

²⁾ Hermæ Pastor, L. III. Similit. 9, 12: *Filius quidem dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam. Epist. Barnabæ 5: Dominus — cui dixit (Deus) die ante constitutionem sæculi: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

³⁾ Ignat. ep. ad Rom. 3: *ὁ θεὸς ἡμῶν.*

⁴⁾ Ignat. ep. ad Magnes. 5 siger fra Englene, Erteenglene, Seraphim op til d. h. And, dernæst til Sønnen, og lader nu *ἐπὶ πατρὶ τοῦ θεοῦ ἀναγαγέσθων* følge.

⁵⁾ Clem. Rom. ep. II, 9: *ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Κυρίος — ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σαρκί.*

⁶⁾ Hermæ Pastor, III, Similit. 5, 2, En Herre (= Gud) har et Blinbjerg (= orbem terrarum), som han, idet han rejser bort, overgiver til sin troeste og meest prøvede Tjener, præcipientes ut vitibus iungeret palos, hvorfor han lover ham Frigivelse. Staven fuldfører nu ikke blot hvad der var ham befalet, men hypper endogsaa Blinbjerg og renser det for Ufrud. Da Herren kommer tilbage, seer han dette med Velbehag; *adhibito itaque filio, quem carum et hæredem habebat, et amicis, quos in consilio advocabat, gjør han*

Hos de platoniserende græske Apologeter: Justin, Tatian, Theophilus og Athenagoras findes denne Lære videre udført. For Verdens Skabelse var Gud eensom.⁷⁾, d. e. han var vel aldrig *άλoγος*⁸⁾, men han havde endnu *λογος* som *ἐνδιαθετος* i sig. Men da han vilde skabe Verden, udtalte han Ordet, som derved blev *λογος προφορικος*, uden at Gud derved blev blottet for Intelligens, eller den af ham udtraadte adskiltes fra den ham iboende⁹⁾. Det ved Guds Villie¹⁰⁾, som hans første Skab-

dem bekendt med sin Beslutning, at ville gjøre den troe Tjener til Søn-
nens Medarving. — Udtydningen af denne Signelse gives nu i S. 5: *Filius (domini) spiritus sanctus est. Servus vero ille filius Dei est* (d. e. Christus). Men, nu spørges der quare *filius Dei in similitudine hac servili loco ponitur*? Svar S. 6 (efterat et aabenbar fordærvet Sted er gaaet foran): — *Hoc ergo corpus (Christi), in quod inductus est spiritus sanctus, servivit illi spiritui, recte in modestia ambulans et caste, neque omaino maculavit spiritum illum.* — *Advocavit ergo (Deus) filium et nuncios [= angelos] bonos, ut et huic scilicet corpori, quod servivit spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur etc.*

⁷⁾ Tatian. contra Græcos orat. 5: *ὁ — δεσπότης των όλων — κατα μεν την μηδεμν γεγεννημενην ποιησιν μονος ἡν.*

⁸⁾ Athenagoras, legatio pro Christianis, 10: *ἐξ ἀρχης γαρ ὁ θεος, νος αἰδιος ὢν, εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τον λογον, ἀνιδως λογικος ὢν.*

⁹⁾ Theoph. ad Autolye. II, 10: *ἐχων — ὁ θεος τον λογον ἐνδιαθετον ἐν τοις ἰδιοις σπλαγχνοις, ἐγεννησεν αὐτον μετα της αὐτης σοφιας ἐξερευξαμενος προ των όλων.* 22: *προ γαρ τι γινεσθαι τυτον εἶχε συμβουλον, ἑαυτη νυν και φρονησιν ὄντα. ὁποτε δε ἐβελησεν ὁ θεος ποιῆσαι ὅσα ἐβουλευσατο, τυτον τον λογον ἐγεννησε προφορικον, πρωτοτοκον πασης κτισεως, ὃ κενωδεις αὐτος τυ λογου, ἄλλα λογον γεννησας, και τῷ λογῷ αὐτῷ διαπαντος ὁμιλων.* Jfr. Justin. Apol. II, 6; dial. c. Tryph. 128: *λ. blev frembragt ὃ κατ' ἀποτομην, ὡς ἀπομεριζομενης της τυ πατρος ὕιας, men (61) ἡγεσθαι λογος i os ikke bliver formindsket ved at udtales, eller en Søn ved at en anden tænkes derved, saaledes var det ogsaa Tilfældet ved Logos's Frembringelse. Andet vil Tatian heller ikke sige, kjendt han afviger i Ordene, c. Gr. orat. 5: *γεγονε δε κατα μερισμον, ὃ κατ' ἀποτομην.**

¹⁰⁾ Tatian, p. anf. St.: *θεληματι ἀπλοτητος αὐτῷ προπηδα λογος.* Justin. dial. c. Tryphone 61: *Ἐαν ηεδδερ Σον, Ἐνγελ, Ὀρθ ο. s. v. ἐν τῷ ἀπο τυ πατρος θελησει γεγεννησθαι.*

ning ¹¹⁾ af ham udtraadte Skaberord dannede Altså denne Verden ¹²⁾; det samme er det ogsaa, som, da Gud ikke kan komme tilsynet i Rummet, aabenbarede sig for Patriarcherne og blev Menneske i Kristus ¹³⁾. Ogsaa her skifte endnu *λογος* og *πνευμα* hyppigt Forretninger: idet den synoptiske og den johanneiske Fremstilling sammenblandes, forstaaer man ved den h. Aand og den Guds kraft, som kom over Maria, *λογος* ¹⁴⁾, og det G. T's Prophetes Begeistring tilskrives snart *λογος* snart *πνευμα* ¹⁵⁾, desuden betegnes snart denne, snart hiin som *σοφια* ¹⁶⁾. Derudagtet bliver ikke blot Sennen numerisk adskilt fra Faderen, med hvem han, hvad Sindelaget angaaer, er Et ¹⁷⁾, men ogsaa Aanden fra Sennen ¹⁸⁾; og ligesom *λογος*, skjendt han selv kal-

¹¹⁾ Tatian, p. anf. St.: *ὁ λ. — ἔργον πρωτοτοκον το πατρος γίνεται.*

¹²⁾ Samme, sammest.: *ὁ λογος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγεννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποιῆσαι, αὐτος ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας.* 3fr. Justin. Apol. II, 6; Theophil. ad Autolyc. II, 10. Athenag. legat. 10.

¹³⁾ Justin. dial. c. Tryph. 127: *ὅταν μὲν ὁ θεὸς λεγῇ ἀναβῆναι ὁ θεὸς ἀπὸ 'Αβραὰμ' ἢ ἐλάλησεν κυριὸς πρὸς Μωϋσιν κ. τ. λ. — μὴ ἡγήσῃς, αὐτὸν τὸν ἀγεννητὸν θεὸν καταβεβηκέναι ἢ ἀναβεβηκέναι ποιεῖν. ὁ γὰρ ἀφῆτος πατὴρ καὶ κυριὸς τῶν πάντων ὅτε ποιεῖ ἀφικνῶνται, ὅτε περιπατεῖ — ἀλλ' ἐν τῇ αὐτῇ χωρᾷ ὅπου ποτε μένει — πῶς ἂν ὢν ὅτος ἢ λαλήσει πρὸς τινά, ἢ ὀφείλῃ τινί, ἢ ἐν ἐλαχίστῳ μέρει γῆς φανείη; — ὅτε ὢν 'Αβραὰμ, ὅτε 'Ισαὰκ, ὅτε 'Ιακώβ, ὅτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα — ἀλλ' ἐκείνον, τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα ὕιον αὐτοῦ, — ὃν καὶ ἀνθρώπων γεννηθῆναι διὰ τῆς πατρὸς βεβωληται ο. f. v. 3fr. Theoph. II, 22.*

¹⁴⁾ Justin. Apol. I, 83: *τὸ πνεῦμα ὢν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἔθεν ἄλλο νοῆσαι θεμῖς, ἢ τὸν λόγον.*

¹⁵⁾ Justin. Apol. I. 33. 35. 36. 51; Theoph. ad Autol. II, 10.

¹⁶⁾ 3fr. Justin. dial. c. Tryph. 61; Theoph. ad Autol. II, 10. 15.

¹⁷⁾ Justin. dial. c. Tryph. 128: *δυναμὶς αὐτῇ, ἣν καὶ θεὸς καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος, — ὃς ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἵσταται μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἑτέρου τι ἐστίν. 56: ἕτερος ἐστὶ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λεγῶ, ἀλλ' ὃ γινώσκω.*

¹⁸⁾ Dog tænker Athenagoras sig d. h. Aand paa den Maade, som senere blev benævnet efter Sabellius, naar han legat. pro Chr 10, ef-

des Gud¹⁹⁾, underordnes Faderen, saaledes underordnes Anden *logos*. Derfor viser Tallet af de Væsener, som de Christne tilbede, sig som en treleddet Gradation²⁰⁾, der vel endogsaa ved Tilføielsen af Englene bliver til en fireleddet²¹⁾.

hvad der bragte disse Lærere til at holde fast ved to underordnede guddommelige Væsener, var kun Hensynet til Skriften og overhovedet den christelige Interessé, der blot bed dem at søge det passende Udtryk for det Guddommelige i Christus og i Menigheden, saasnart denne Interessé traadte tilbage for den blot speculative, at finde en Formidling mellem det Absolute og det Endelige, saa kunde man let, naar man først troede at bringe denne tilveie ved at indskyde Mellemvæsener, synes, at der udfordredes et større Tal af saadanne, for at udfylde en saa uhyre Kæft. Derfor lode de forskjellige gnostiske Systemer det absolute Liv nedfælde gennem en Trinrække af Udstrømninger og Abstraheringer, af Mandevæsener eller Koner, af hvilke En tæller flere, en Anden færre²²⁾, til Frembringelsen af Sandseverbenen, eller til Bererelsen og Sammenblandingen med den selvstændigt satte

ter et temmelig dunkelt Sted om Sønnen forfatter saaledes: *κατοι και αυτο το ενεργον τοις εκφωνησι προφητικως αγιον πνευμα απορροιαν ειναι φαμεν τυ θεου, απορροειον και επαναφερομενον ως ακτινα ηλιου.*

¹⁹⁾ Justin. Apol. I, 63, dial. c. Tryph. 34. 36. 56. 58. 86: Theoph. ad Autol. II, 22.

²⁰⁾ Justin. Apol. I, 13: *αθεοι — ε'κ ε'αμεν, τον δημιουργον τυδε τυ παντος σεβομενοι —, τον διδασκαλον δε τυτων γενομενον ημιν και εις τυτο γεννηθεντα Ιησυν Χριστον — υιον αυτου τυ οντως θεου μαθοντες και εν δευτεροφ χωρα εχοντες, πνευμα τε προφητικον εν τριτη ταξει οτι μετα λογου τιμωμεν, αποδειξομεν.* Udtrykket *trias* findes først hos Theoph. ad Autol. II, 15: — *της τριαδος τυ θεου και τυ λογου αυτου και της σοφιας αυτου.* Det latinske *trinitas* hos Tertullian adv. Prax. 2 og fl. St.

²¹⁾ Justin. Apol. I, 6. Jfr. Athenag. leg. 10.

²²⁾ Mest udbannet fremtræder denne Flerhed i Valentinus's gnostiske System, der, efter Tertullians Udtryk, adv. Marcion. I, 5: *usque ad triginta æonum foetus tanquam Aeneïæ scrophæ examen divinitatis effudit.*

Materie. Naar nu den orthodoxe Kirkelære i denne Formentse af Mellemvoesenerne fandt saavel en Gaaen ud over den specifikt kristelige Interesse, som en Krænkelse af den monotheistiske, saa troede saadanne Kristne, som toge det strængere med den Sigt, allerede at finde den krænkelse i den almindelige Lære om Sønnen og Anden.

Med Siden af den vordende Trinitetslære gaar derfor fra anden Halvdeel af andet Aarhundrede og indtil Midten af tredie en Minoritets Polemik²³⁾, som gav hin Skyld for Tilbagefald til Polytheismen og stillede sig selv mod den som Forsvarer af Monotheismen, eller af det guddommelige Monarchie, som den kaldte det²⁴⁾; hvorimod de trinitariske Kirkelærere ikke undlode at gjengjælde deres Modstanderes Beskyldning for Polytheisme med en lignende for Juidisme²⁵⁾. Nærmere maa man afstille to Retninger i denne Anskuelse, som, skjøndt de i deres Opvindingse staae fjernt fra hinanden, dog i deres Udvikling nærmede sig til hinanden. Monotheismens Interesse kunde nemlig enten

²³⁾ Blandt Lærerne og Skribenterne var det dog vel kun en Minoritet; i Menigheden var det, efter Tertullians Fremstilling, adv. Prax. 3, Majoriteten.

²⁴⁾ Tertullian, adv. Prax. 3: Itaque duos et tres jam jactitant a nobis prædicari, se vero unius Dei cultores præsumunt. — Monarchiam, inquit, tenemus. Derfor opbriver Tertullian ogsaa Røtternavnet Monarchiani til dem.

²⁵⁾ Tertullian. p. anf. St. 30: Ceterum judaicæ fidei ista res, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista?

²⁶⁾ S. Anhanget til Tertullians Skrift de præscriptione hæreticorum, c. 53: Theodotus, hæreticus Byzantius (ellers ogsaa kaldet *ὁ οὐνοῦτος*) doctrinam — introduxit, qua Christum hominem tantummodo diceret, Deum autem illum negaret; ex spiritu quidem sancto natum ex virgine, sed hominem solitarium atque nudum, nulla alia præ ceteris, nisi sola justitiæ auctoritate. Alter post hunc Theodotus hæreticus crupit (til Forskiel fra den første kaldet *ὁ ὑπερσβεστής*) etc.

blive værnetaget saaledes, at Jesus betragtedes som et Menneske, der havde staaet under den guddommelige Aands Indflydelse paa samme Maade som det G. T's Propheten, eller med et Fortrin for dem, som var begrundet i den Maade, paa hvilken han var avlet: og saaledes kunde rigtignok den christelige Trang til at see Jesus som Gnefte i sin Art ophøiet over alt Menneskeligt, mene, at være affundet paa næsten jødisk Viis. Eller man kunde, for at udslige det Høieste om Kristus uden dog at træde Monarchiet for nær, ligesom lade den eneste Gud selv blive Menneske i Kristus: men herved kom man i Fare for, af Omhu for Opretholdelsen af Guds Eenhed at ophæve selve Gudsbegrebet.

Den første Form af den monarchianske Theologie laae allerede til Grund for den ebionitiske Christologie; men med en polemisk Retning mod den i Kirken opkomne Sædvane, at betragte og benævne Kristus som Gud (*θεολογειν*) blev den opstillet af to Mænd ved Navn Theodotus²⁶), samt, hvis Theodoret's Beretning er rigtig, af Artemon²⁷), der ovenikøbet erklærede den modsatte Lære for en Afvigelse fra den apostoliske og ældste Kirkeleære.

Paa den modsatte Vej sloge Praxeas, Noetus og Veryllus ind, idet de forat undgaae Skindet af Gleerguberi, som vansteligst kan undgaaes ved Formlen *θεος ἐκ θεου*, hellere slet ikke vilde anerkjende nogen Forskjel mellem det guddommelige Væsen i Kristus og det i Faderen²⁸). Ikke en fra Faderen forskjellig Person i Guddommen, men Faderen selv, var efter dem blevet Menneske i Kristus, og denne saaledes Guds Een²⁹). Altsaa har

²⁷) Theodoret. fab. hæret. II, 4: *τον Κυριον Ἰησουν ἀνθρώπου εἶνε ψαλόν ἐκ παρθένου γεγεννημένον, των δε προφητων ἀρετη κρείττονα.*

²⁸) Schleiermachers Ord i den citerede Afhandling.

²⁹) Tertullian. adv. Prax. 1: *Diabolus (gjennem Praxeas) — ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum — .* Jfr. cap. 2 og fl. St.: Den Forvirring, som findes i Tertullians Beretning om Praxeas' Lære, ligesom i Hippolyts Beretning om Noet, har Schleiermacher p. anf. St. med Held bragt i Orden; derimod er det Fremstridt, som han finder hos Veryllus i Sammenligning med hine to, uden sikker Begrundelse. Om den sid-

ogsaa Faderen lidt, sluttede Trinitarierne; ja, svarede Prææs, hvis det er Eders Mening, at den guddommelige λογος har lidt; men lade J Christus kun lide efter sin menneskelige, ikke efter sin guddommelige Natur, saa maa den samme Distinction ogsaa komme os tilgode.

Dog, om ogsaa Gud's Menneſtevorbeldſe ikke forudsatte nogen fra Faderen, som den iogforsigværende Gud, forskjellig Personlighed, saa var Gud dog ved samme givet i en fra hans Iogforsigværen forskjellig Relation, der var sat en Beværgelse, en Ombytning af den tidligere Iogforsigværen med den senere Indgaaen i Menneſtet, eller, om vi ogsaa see bort fra Tidſforholdet, en Forskiel mellem den i sig værende Gud og den af sig udtraadte. Allerede Justinus Martyr maatte derfor bekjæmpe en Anskuelse, der betragtede λογος som en fra Faderen usondret Kraft, der efter det guddommelige Væſens Villie udgik fra det, som Straalen fra Solen, og igjen vendte tilbage til det²¹⁾; de Clementinſke Homilier tale om en *ἐκτασις* og *συκολή*, ved hvilke den guddommelige Monas viser sig som Dyas, og de lade Trinitdommen deels boe som Sjæl i Gud, deels strækkes ud af ham som verdensdannende Haand²²⁾; men meest bekjendt er Sabellius

ſte beretter Eusebius, H. E. IV, 33, at han har lært: τον σωτηρα και Κυριον ημων μη προϋφεσταναι κατ' ιδιαν υψιας περιγραφην προ της εις ανθρωπου επιδημιας μηδε μην θεοτητα ιδιαν εχειν, αλλ' εμπολιτευομενην αυτω μονην την πατρινην.

²⁰⁾ Tertull. p. anf. St. c. 29: Ergo, inquis, et nos eadem ratione patrem mortuum dicentes, qua vos filium, non blasphemamus in dominum Deum; non enim ex divina, sed ex humana substantia mortuum dicimus.

²¹⁾ Dial. c. Tryph. 128: γινωσκω και τινας, — βυλομενης φασκειν — ατμητον και αχωριστον τε πατρος ταυτην την δυναμιν υπαρχειν, ονπερ τροπον το τε ηλιω φως επι γης ειναι ατμητον και αχωριστον, οντος τε ηλιω εν τω ερανω: και εαν δυση, συναποφερεται το φως· υτως ο πατηρ, οταν βυληται, λεγωσ· δυναμιν τινα προπηδαν ποιει; και οταν βυληται παλιν ανατελλει εις εαυτον. 3ft. ogsaa hvortlede Athenagoras tænker sig d. h. Aand. Ann. 18.

²²⁾ Homil. XVI, 12: εις εστιν ο τη αυτη σοφια ειπων ποιησωμεν ανθρωπον· η δε σοφια, ωπερ ιδιω πνευματι, αυτος αι συνεχαιρεν.

bleven ved denne Aufstælle, og han drog ogsaa udtrykkeligere end de tidligere Monarchianere den h. Aand ind i sin Construction. Efter ham er der kun eet guddommeligt Væsen, der efter Omstændighederne ligesom har ladet sig see i 3 Roller³³⁾; een guddommelig Person, som efter de forskjellige Forhold, i hvilke den indtræder, ogsaa faaer tre forskjellige Navne³⁴⁾; en Monas, der udvider sig til Trias³⁵⁾. Ligesom i Mennekket Eegeme, Sjæl og Aand kun danne een Person, ligesom den ene Sol ikke blot viser sig som en fugleformet Skikkelse, men ogsaa lyser og varmer, kun saaledes adskillige Gader, Een og Aand sig i den ene Gud: Gaderen svarer til selve Collegemet, Sennen har han sendt til Verden som sin lysende Straale, og igjen taget tilbage i sig, og d. h. Aand lader han nu bestandigen udgaae fra sig forat opvarme Mennekkens Hjerter³⁶⁾. Som Gader har Gud givet Lo-

ήνωται μεν ως ψυχή τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ παν. — κατὰ γὰρ ἑκτασὶν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δύνασ εἶναι νομίζεται.

³³⁾ Basil. M. ep. 210, 5: ὁ γὰρ ἐξαρχεῖ, διαφορὰς προσώπων ἀπαριθμησασθαι, ἀλλὰ χρη ἑκάστον πρόσωπον ἐν ὑπότασιν ἀληθινήν ὑπαρχόν ὁμολογεῖν. ἐπεὶ τὸν γε ἀνυπότατον τῶν προσώπων ἀναπλασμον ὁ δὲ Ὁ Σαβελλίος παρήτησεν, εἰπὼν τὸν αὐτὸν θεόν, ἓνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντι, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπίπτουσας χρεῖας μεταμορφούμενον, νυν μὲν ὡς πατέρα, νυν δὲ ὡς υἱόν, νυν δὲ ὡς πνεῦμα ἀγιον διαλεγεσθαι.

³⁴⁾ Athan. de Synodis etc. 26: καὶ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πραγματος τε καὶ προσώπου τὰ τρεῖς ὀνόματα ἀεβῶς ἐκλαμβάνοντες.

³⁵⁾ Gamme contra Arianos orat. IV, 12: ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γεγενεσ τριάς. 25: ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μὲν ἐστὶ πλατυνεται δ' εἰς υἱόν καὶ πνεῦμα.

³⁶⁾ Epiph. haeres. LXII, 1: δογματίζει ὅτις, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱόν, καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑπότασιν τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνδρῶν σῶμα καὶ ψυχή καὶ πνεῦμα καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα, ὡς εἶπεν, πατέρα, κ. τ. λ. — ἢ ὡς εἶναι ἢ ἐν ἡλίῳ, ὅντι μὲν ἐν μιᾷ ὑπότασιν, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας. Φημι δὲ τὸ Φωτιστικόν, καὶ τὸ θάλλον, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα καὶ εἶναι μὲν τὸ θάλλον — τὸ πνεῦμα, τὸ Φωτιστικόν δὲ τὸν υἱόν, τὸν δὲ πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑπόστασεως περιφθρευτά δὲ τὸν υἱόν καὶ οὐ ποτε, ὡς περ ἕκτινα,

ven i den gamle Pagt, som Een er han i den nye blevet Menneske, som h. Aand har han opfyldt Apostlene²⁷⁾.

Medens saaledes den fra Praxas udgaaende Form af den unitariske Lære i Sabellius havde nærmet sig den anden efter Theodot benævnte Form, idet det nu ikke mere, som før, umiddelbart var Gud selv, men kun en Udstraaelse af hans Væsen, der havde antaget Begeme i Kristus: saa gjorde ogsaa den modsatte Retning et tilnærmende Skridt i Paulus fra Samosata, der idetmindste udtrykte den guddommelige Aands blotte Indvirkning ved en virkelig Redstigen og Iboen af den upersonlige guddommelige *logos* i Mennesket Jesus²⁸⁾.

I Modsatning til disse Unitarier opstillede Forsvarerne af den herskende Lære i forskjellige Modificationer et Antal af to eller tre guddommelige Personer, som de kun ved Underordning igjen kunde føre tilbage til en heileste Enhed. Tertullian, Novatian o. A. lode, ligesom de græske Apologeter, den først Gud iboende Fornuft træde ud af ham som Tale forat skabe Verden²⁹⁾; men saaledes, at den blev uadskilt fra hans Væ-

και εργαζόμενον τα πάντα ἐν τῇ κόσμῳ τα της οἰκονομίας της εὐαγγελικῆς, — ἀναλήφθεντα δὲ αὐτῆς εἰς τὸν ὕψον, ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσιν ἀκτῖνα, και παλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμεύσαν· το δὲ ἅγιον πνεῦμα πεμπέσθαι εἰς τὸν κόσμον, και καθέξης και καθ' ἑκάστα εἰς ἑκάστον των καταξιμμένων, ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιούτον και ἀναζέειν ο. s. v.

²⁷⁾ Theodoret. fab. hæc. II, 9: μιαν ὑποστανει θῆσεν εἶναι τὸν πατέρα και τ. υ. κ. τ. ἀ. πν. και ἐν τριωνυμιον προσωπον· και τὸν αὐτὸν ποτε μὲν ὡς πατέρα καλεῖ, ποτε δὲ κ. υ. λ. και ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι· ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπήσαι· ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι.

²⁸⁾ Epiph. hæc. LXV, 1: φασκει θεον πατέρα κ. υ. κ. ἀ. πν. εἶνα θεον. — μὴ εἶναι δὲ τὸν υἱὸν το θεο ἐνυποστατον (personlig), ἀλλὰ ἐν αὐτῇ τῇ θεῷ (tidligere: ὡς περ ἐν ἀνθρώπῳ καρδιά ὁ ἴδιος λογος — efter Bisshoppernes Brev til Paulus som ἐπιστημὴν ἀνυποστατον) — ἔλθοντα δὲ τὸν λογὸν και ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι. — ὁ φασκει δὲ ὅτος κατὰ τὸν Νοῆτον τὸν πατέρα πεποιθέναι, ἀλλὰ φησιν, ἔλθων ὁ λογος ἐνηργῆσε μόνος και ἀνῆλθε πρὸς τὸν πατέρα.

²⁹⁾ Tertull. adv. Prax. 5: Ante omnia — Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil extrinsec-

sen ⁴⁰). Ligesom Globen og den afledede Væf er noget Andet end Kilden, Solkraalen og dens Spidse noget Andet end Solen, Buxten og Frugten noget Andet end Roden, men dog i levende Sammenhæng dermed, saaledes ere ogsaa Sonnen og den h. Aand i levende Sammenhæng med Faderen, til hvem de forholde sig som Afkæggere ⁴¹), eller som Afledninger, i hvilke kun en Deel af det guddommelige Væsen er flydt over ⁴²). Faderen, Sønnen og Aanden ere altsaa ikke forskellige i Væsen, men vel i Rang, i dem fremtræder den ene guddommelige Substant, kun i hver paa en særegen Maade, den enes Magt er ikke uafhængig af den andens, men de tage Deel i den samme Magt, kun i forskjellig Grad ⁴³). Men saaledes ere Faderen, Sønnen og Aanden kun Set, ikke Gen, de ere ikke forbundne ved personlig Genhed, men kun ved Væsenlighed og Villiens Samstemmen ⁴⁴). Den dengang sædvanlige Betegnelse af Guds Genhed ved Udtrykket *μοναχία* hjalp Tertullian til at tilbagevise Bestyld-

cus præter illum. Cæterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semet ipso, rationem suam scilicet. For *λογος ἐνδιαστροφος* finder L. Udtrykket ratio bedst passende ligesom sermo for *λογος προφορικός*; tamen et sic nihil interest. Nam etsi Deus sermonem suum nondum miscrat, proinde cum cum ipsa et in ipsa ratione intra semet ipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum, quæ per sermonem mox erat factururus. Jfr. Apologet. 21, Novatian. de trin. 16, 31.

⁴⁰) Tertull. adv. Pr. 8: prolatum dicimus a patre, sed non separatam.

⁴¹) traduces, Apologet. 21.

⁴²) Adv. Prax. 9: Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio.

⁴³) Sammeft. 2: Tres — non statu, sed gradu; nec substantia, sed forma; nec potestate, sed specie: unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species in nomine patris et filii et spiritus s. deputantur.

⁴⁴) N. anf. St. 22: Unum dicit (Joh. X, 30) neutrali verbo, quod non pertinet ad singularitatem, sed ad unitatem, ad similitudinem, ad dilectionem patris — et ad obsequium filii. Jfr. Novatian. p. anf. St. 22.

ningen for, at træde det monotheistiske Princip for nær. Thi nu kunde han jo sige, at Monarchiet kun kom i Fare derved, at flere selvstændige Magter optraadte i et Rige, men ikke derved, at Monarchen indsatte flere af ham fuldkommen afhængige Statholdere⁴⁵). Og naar nu Alt syntes at afhænge af Besvarelsen af det Spørgsmaal, om Eennen skulde kaldes Gud og om man alisaa skulde regne to, eller med Anden tre Guder? saa bejaede Tertullian det Første, men benægtede det Sidste, det han vilde, at man kun skulde kalde Eennen Gud, naar der var Tale om ham alene; hvorimod man blot skulde kalde ham Fætre, naar han stilledes sammen med Fæderen⁴⁶).

Det Samme udtrykte Origenes ganske i Philo's Måneer ved Distinctionen mellem *θεος* og *ὁ θεος*. '*Ὁ θεος* skulde alene *αὐτοθεος*, Fæderen, være; men Alt, som kun ved Meddelelse er guddommeligt, skulde blot kaldes *θεος*⁴⁷). Men herunder indbefattede Origenes ikke blot *λογος*, men tillige, ogsaa heri overensstemmende med Philo, samtlige Intelligenser, til hvilke *λογος* kun forholdt sig som *primus inter pares*, eller, næsttligere,

⁴⁵) Tertull. p. anf. St. 3 f.: *Eversio — monarchiæ illa est tibi intelligenda, cum alia dominatio suæ conditionis et proprii status, ac per hoc æmula, superducitur, cum alius Deus insertur adversus creatorem. — Ceterum, qui filium non aliunde deduco, sed de substantia patris, nihil facientem sine patris voluntate, omnem a patre consecutum potestatem: quomodo possum de fide destruere monarchiam, quam a patre filio traditam in filio servo?*

⁴⁶) P. anf. St. 13: *Apostolum sequar, ut, si pariter nominandi fuerint pater et filius, Deum patrem appellem, et Jesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem apostolus — (Rom. IX, 5). Nam et radium seorsum solem vocabo; solem autem nominans, cujus est radius, non statim et radium solum appellabo.*

⁴⁷) Orig. Comment. in Joh. Tom. II, 2: *τιθησι μὲν γὰρ τὸ ἄρθρον (ὁ Ἰωάννης), ὅτε ἡ θεὸς ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τασσεται τῶν ὄλων αἰτίῳ, σιωπῇ δ' αὐτό, ὅτε ὁ λόγος θεὸς ὀνομαζεται. — λεκτεον γὰρ — ὅτι τότε μὲν αὐτοθεὸς ὁ θεὸς ἐστὶ, — παν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτοθεὸς μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον ὥς ὡς θεός, ἀλλὰ θεὸς κυριότερον ἂν λεγοίτο.*

saalebeds, at han, der sammenlignet med Gud er et blot Afbillede, igjen staaer over de øvrige Intelligentser som deres Urbillede de⁴⁹). Saalebeds er Sønnen ikke den høieste Gud, men mindre end Faderen, den anden Gud, og staaer paa en vis Maade midt imellem det Oprindelige og det Ikke-Oprindelige Natur⁵⁰). Han erkjender ikke Faderen saa fuldkomment, som denne erkjender sig selv⁵¹); Verden er ikke skabt af ham, men ved ham af et høiere Princip end han, af Faderen⁵²), og ligesaa lidt tør man bede til Sønnen, der jo selv beder, men gjennem ham til Fader

⁴⁹) P. anf. St.: ἀληθινὸς ὃν θεὸς ὁ θεός· οἱ δὲ κατ' ἐκείνον μορφωμένοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἄλλα παλιν τῶν πλειονῶν εἰκόνων ἢ ἀρχετύπου εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστὶ λόγος. Af dette dobbelte Forhold kan det ogsaa forklares, at Origenes snart frakjender λόγος den Værdighed, at være αὐτοαληθεῖα, αὐτο-τυ ἀγαθόν (de princip. I, 2, 13. hos Justinian. ad Menam) nemlig i Forhold til Gud: snart tillægger ham den (Comm. in Matth. XIV, c. Cels. V, 39), nemlig i Forhold til de øvrige Intelligentser, navnlig Menneſkene. Jfr. de princip. I, 2, 6, hvor Origenes, efter Hieron. ad Avit. maa have lært, filium, qui sit imago invisibilis patris, comparatum patri non esse veritatem; apud nos autem, qui Dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri (meget forskjelligt fra den Rufinſke Forfalskning).

⁵⁰) c. Cels. VIII, 14: ἐγὼ δὲ τινὰς ὡς ἐν πληθεὶ πιστευόντων — ὑποτιθεσθαι τὸν σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πασι θεὸν ἀλλ' ὅτι γε ἡμεῖς τοιούτων, οἱ πειθόμενοι αὐτῷ λεγόντι. ὁ πατήρ, ὁ πεμφὼς με, μείζων μὲν ἐστὶ. Sammejt. V, 39: καὶ δευτέρον ὃν λεγόμενον θεόν, ἰσῶσαν ὅτι τὸν δευτέρον θεόν ἢ ἄλλο τι λεγόμενον, ἢ τὴν περικτινὴν πᾶσιν ἀρετῶν ἀρετὴν ο. s. v. III, 34: Ἰησοῦ — μεταξύ οὗτος τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενήτων πάντων φύσεως, καὶ φερόντος μὲν ἡμῖν τὰς ἀπὸ τοῦ πατρὸς εὐεργεσίας, διακομιζόντος δὲ ἡμῶν, τροπὸν ἀρχιερέως, τὰς εὐχὰς πρὸς τὸν ἐπὶ πασι θεόν. (Saaſte ſom det Dæmoniske i Platon's Symposium).

⁵¹) De princip. IV, 35: ὁ πατὴρ μείζωνος καὶ τρανότερος καὶ τελειότερος νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ.

⁵²) Comm. in Joh. II, 6: ὅδεποτε τὴν πρώτην χώραν ἔχει το δὲ εἶ (til Joh. III.), δευτέραν δὲ αἰεὶ — ὅτω τοῖσιν καὶ ἐνθάδε, εἰ πάντα δια τοῦ λόγου ἐγένετο, ἢ ὑπὸ τοῦ λόγου ἐγένετο, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον· τίς δ' ἂν ἄλλος οὗτος τυγχάνῃ ἢ ὁ πατήρ.

ren⁵²). Idet Origenes saaledes underordner Sønnen under Faderen, holder han desto fastere ved hans personlige Selvstændighed, nægter Faderens og Sønnens numeriske Genhed, og sætter kun deres Genhed i deres Overensstemmelse⁵³), der fra Sønnens Side er medieret gennem hans Frihed⁵⁴). Bæsendenheden er herved ikke udelukket, forsaavidt den kan finde Sted mellem Urbillede og Afbillede, men foruden Sønnen og Manden er det hele Antal af aandelige Naturer medindbefattet i samme⁵⁵). Desuden forfægtede Origenes Sønnens Avling af Faderens Bæsen, der syntes ham at forudsætte en sandfælig Forestilling om Gud, og ved sin Paastand, at han var skabt ved Faderens Villie, blev han Forleber for Arianismen⁵⁶). Derimod hævdede

⁵²) De oratione 15: ὃ χρη τῷ εὐχομένῳ προσευχεσθαι. (Ovenfor): λέγεται τοίνυν προσευχεσθαι μόνῳ τῷ θεῷ τῷ των ὅλων πατρὶ· ἄλλα μὴ χωρὶς τοῦ ἀρχιερέως — εὐχαριστούντες ὃν οἱ ἅγιοι ἐν ταῖς προσευχαῖς αὐτῶν τῷ θεῷ, δια Ἰησοῦ Χριστοῦ χάριτας ὁμολογῶσιν αὐτῷ.

⁵³) c. Gels. VIII, 12: ὁ πατήρ, φησιν, ἐν ἑμοί, κάγω ἐν τῷ πατρὶ· εἰ δὲ τις ἐκ τούτων περισπᾶσθῇσεται, μὴ πῃ αὐτομολῶμεν πρὸς τὰς ἀναιρῶντας· δυοὶ εἶναι ὑποσάσεις πτερεὰ καὶ υἱόν· ἐπισήσατο τῷ ἦν δὲ πάντων των πιστεύσαντων ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία (Afr. G. IV, 32), ἵνα θεωρησῇ το· ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν.

⁵⁴) Comm. in Joh. II, 2 (Fortsættelse af det i Beg. af Anm. 48 anførte Sted): ὅς ἐν ἀρχῇ ἦν τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν αἰεὶ μενῶν θεός, ὃν ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ ὃν ἂν μεῖνας θεός, εἰ μὴ παρεμνε τῇ ἀδιαλειπτῷ θεῷ τῷ πατρικῷ βατὸς.

⁵⁵) Naar Sønnen kaldes ἕτερος κατ' ὄσιν (= essentiam) τῷ πατρός, (de orat. 15.) saa viser Sammenhængen, at der kun er meent Forskjellighed i ἰδιότης eller ὑποκείμενον (= ὑποσάσεις, persona), hvilefens Forverling let forklæres af den ubestemte Brug af disse termini for den nicænske Synode. Hieron. til de princip. IV, 36: in ejusdem voluminis sine conjungit: omnes rationabiles naturas, i. e. patrem et filium et spiritum s., angelos, potestates, dominationes, ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum dignitatem animæ, anius esse substantiæ. Jfr. Ebn:jer, Origenes über die Grundlehren d. Glaubenswissenschaft. S. 304 f.

⁵⁶) De princip. IV, 28 (af Euseb. adv. Marcell. 1): (πατὴρ) ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμερίστος υἱὸς γίνεται πατήρ, ὃ προβαλὼν αὐτὸν ὡς οἰόντας τινες· εἰ γὰρ προβολὴ εἶναι ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γεννᾶ μὲν ἐξ αὐ-

havde saaledes en Guddom, i hvilken der var ligesom tre Trin⁶⁰), og hvis to underordnede Trin tillige fik en særegen Stilling derved, at Origenes ikke tænker sig Afstanden mellem det sidste Trin i Guddommen og det første blandt de øvrige aandelige Væsener større, end Forskjellen indenfor selve hiin Treheds Grænser⁶¹), og altsaa drager Sønnen og den h. Ånd ind i den samme Trinrække af Væsener, i hvilken Mennesket ogsaa indtager en Plads.

I denne af Origenes opstillede Logoslære vare to mod hinanden stridende Elementer, nemlig Sønnens Underordning under Faderen og hans evige Åvling af samme, saa tæt forenede, at de tidligere eller sildigere maatte stilles ad og blive Udgangspuncter for en dobbelt Theorie. — Ligesom allerede Origenes selv fornemmeligen var bleven foranlediget til at urgere Sønnens Forskjellighed fra og Underordning under Faderen ved Oppositionen mod Noetus's Retning: saaledes var det den fuldkomnere Uddannelse af den monarchianske Theorie ved Sabellius, der foranledigede den alexandriuske Dionysius til, at gøre Skillevæggen mellem Faderen og Sønnen endnu fastere, idet han opgav den evige Åvling og opstillede Origenes's subordinationske Bestemmelser med endnu større Skarphed. Han bestrev Sønnen som en Skabning, der var Guds Væsen ligesaa fremmed, som Viinranken Viingaardsmandens, eller Farteiet Skibsbygmesterens; som en Skabning, der desuden ikke var før den blev til⁶²). Den alexandriuske Biskop vreg vel tilbage, da den romerske Dionysius

⁶⁰) De princip. I, 3, 5. (hos Justinian. ad Menam): *μεῖζων ἡ δυναμὶς τοῦ πατρὸς παρὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφερούσα μάλλον τὸ ἅγιον πνεύματος δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια.*

⁶¹) Tværtimod antyder han, at han holder Afstanden mellem Sønnen og *αὐτοθεός* for ulige større, end Afstanden mellem det hvieste af de øvrige Åndervæsener og hine to. Comm. in Joh. XIII, 25: *πάντων μὲν τῶν γεννητῶν ὑπερχειν, ὃ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλῶσιν ὑπεροχῇ, φάμεν τὸν πατέρα καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὑπερχομένον τούτων ἢ καὶ πλεον ἂπο τοῦ πατρὸς, ὅσῳ ὑπερχει αὐτός καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τῶν λοιπῶν, ὃ τῶν τυχόντων.*

⁶²) Athanas. de sentent. Dionys. 4: *ὃς ἂν πρὶν γεννηταί.*

fremhævede den anden Side af den origeneiske Lære, Sønnens evige Avling, og hans over Alt opheiede Væsen⁶³); men hans Lære fremtraadte snart paany i Arius og hans Tilhængere, og deelte i lang Tid Kirken i to stridende Partier.

Avlings- og overhovedet Causalitetsforholdet kunde Arius kun forestille sig i Tiden; at være avlet fra Evighed af var for ham det Samme som ikke at være avlet⁶⁴); skal Sønnen ikke være avlet da han allerede var, hvilket er en Modsigelse, saa kan han — sluttede Eunomius — ikke have været til før sin Avling⁶⁵); heraf det berømte Arianske: *ἢν ὅτε ἔκ ἧν ὁ υἱος*. Desuden syntes Arius, ligesom Origenes, at Sønnens Avling af Faderens Væsen gjorde dette til et Deleligt, Legemligt⁶⁶); derfor erklærede han Sønnen (efter Ordspr. VIII, 22) for en Skabning, der ved Faderens Villie var fremkaldt af Intet⁶⁷).

⁶³) Hos Athanas. de decr. Nic. Syn. 26.

⁶⁴) Derfor beskriver han i epist. Euseb. Nicom. (hos Theodoret. H. E. I, 4. Epiph. hæres. LXIX, 6) sin Biskop Alexanders Lære, der var hans modsat, saaledes: *αἰς θεος, αἰς υἱος· ἀμα πατὴρ, ἀμα υἱος· συνυπαρχει ὁ υἱος ἀγεννητως τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγεννητογενής ἐστὶ*.

⁶⁵) Hos Basil. adv. Eunom. II, 14. (Jfr. Eunom. λόγος ἀπολογητικός, 13): *ἦτοι — ὄντα, φησιν, ἐγεννησεν ὁ θεος τὸν υἱόν, ἢ ἔκ ὄντα· ἂν εἰ μὲν ἔκ ὄντα, μηδεὶς μοι, φησι, τολμᾶν ἐπεγκαλεῖται· εἰ δὲ ὄντα, ἔκ ἀτοπίας μόνον καὶ βλασφημίας, ἀλλὰ καὶ πάσης εὐηθείας ὑπερβολὴν ὁ λόγος ἔχει· τῷ γὰρ ὄντι ὃ δὲ γεννησεως.*

⁶⁶) Arii epist. ad Alexandr. hos Athanas. de synod. 16: *εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐκ πατρός* (Ps. CX, 3) *καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξηλθόν καὶ ἡνω, ὡς μέρος τι ὁμοουσίων καὶ ὡς προβολὴ ὑπο τινῶν νοεῖται, συνδέτοι εἶναι ὁ πατὴρ καὶ διαίρετος καὶ τρεπτός καὶ σωμα κατ' αὐτός.*

⁶⁷) Arii Thalia, hos Athanas. c. Arian. orat. I, 9: *κτίσμα γὰρ ἐστὶ καὶ ποίημα*, Sammes epist. ad Euseb. Nicomed. hos Epiph. v. anf. St.: *ὁ υἱος — θελήματι καὶ βουλῇ ὕπερ προ χρόνων καὶ προ αἰώνων — καὶ πρὶν γεννηθῆναι, ἦτοι κτίσθαι, ἢ ὀρίσθαι, ἢ θεμελιωθῆναι, ἔκ ἧν, εἶπαμεν ὅτι ἐξ ἔκ ὄντων ἐστὶν· ἔγω δὲ εἶπαμεν, καὶ ὅτι· ὃ δὲ μέρος θεοῦ ὃ δὲ ἐξ ὑποκειμένου τινος.* Jfr. Basil. adv. Eunom. II, 11 ff.

Da det ogsaa forekom ham at være en sandfælig Forestilling, at *logos*, der før havde været immanent, var udtraadt af Gud, saa skjæbnede Arians mellem *logos* og den i Kristus menneskeblevne Søn; hiin blev som en Kraft eller Egenstøb i Gud; Sønnen blev skabt ved den immanente *logos* og paa Grund af en relativ Lighed med den ligeledes kaldet *logos* i uegentlig Betydning⁶⁸). Som Skabning er Sønnen ikke af lige Væsen med Faderen, men som *πρωτοτοκος πασης κτισεως* (Col. I, 15) er han af lige Væsen med Skabningerne, ligesom Ruben med sine Brødre⁶⁹); han er ikke sand Gud, ikke Gud efter sit Væsen, men kun ved Meddelelse⁷⁰): han begriber ikke Faderen fuldkomment, er af Natur foranderlig, og holder kun formedelst sin frie Villie uroffelig fast ved det Gode⁷¹). Dog har Sønnen det Fortrin for de øvrige Skabninger, at de alle, selv ikke den h. And undtagen, ere skabte af Faderen ved ham⁷²). Endelig

⁶⁸) Arii Thalia hos Athanas. c. Ar. or. I, 5: *δυο — σοφίας φησιν ειναι, μιαν μεν την ιδιαν και συνυπαρχουσαν τῷ θεῷ, τον δε υιον ἐν ταυτῇ τῇ σοφίᾳ γεγενησθαι, και ταυτης μετεχοντα ὀνομασθαι μονον σοφίαν και λογον.*

⁶⁹) Gregor. Nyssen. contra Eunom. Orat. II (opp. Tom. II. p. 112): *ἐρροι γὰρ ἰσως ἐξ αὐτῶν των ἀποστολικῶν, ὡν ἡμεῖς ἐπεμνησθήμεν, ὅτι πως ἂν πρωτοτοκος κτισεως ὀνομασθῇ, εἰ μὴ τοτο ἦν, ὅπερ ἡ κτισις ἐστὶ; πας γὰρ πρωτοτοκος ὁ των ἑτεροφῶν, ἄλλα των ὁμογενῶν ἐστὶ πρωτοτοκος, ὡς ὁ 'Ρουβιμ, των μετ' ἐκείνων ἀριθμωμένων προτερευων κατὰ τον τοκον, πρωτοτοκος ἦν, ἀνδρῶν ἀνδρῶπος.*

⁷⁰) Arii Thalia hos Athan. p. anf. St. 9.

⁷¹) Herved ophæves en tilfyneladende Modsigelse mellem Arians's Erklæring i Brevene til Alexander og Eusebius af Nicomeden (p. de anf. St.), hvor han kalder Sønnen *ἀρρεπτον και ἀναλλοιωτον*, og hans Erklæring i Thalia, hvor han kalder ham *τρεπτος*. Til *τρεπτος* sættes her udtrykkeligt *φύσει*, og i ep. ad Alex. er det muligt at konstruere saaledes, at *ἀρρεπτον* bliver nærmere bestemt ved *ιδιῷ θεληματι*.

⁷²) Eunom. *λογος ἀπολογ.* 15 (jfr. Basil. adv. Eunom. II, 20): *ὁ κοινοποιούμεν — ἐν μονογενεσι την εἰσαν προς τα ἐκ μη ὄντων γενομενα — τη δὲ τα ποιησαντος γνώμῃ την διαφοραν τοις πασιν ὀριζόμενοι, τοσαυτην αὐτῷ νεμομεν ὑπαγοχην, ὁσην ἔχειν ἀναγκαῖον των ιδιων ποιημάτων τον ποιητην πάντα γὰρ δι' αὐτο —*

havde Arianerne ligesom Origenes en Trinitet med tre Trin, Forskjellen var kun, at de fjernede Sønnen endnu længere fra Faderen ⁷³⁾.

Athanasius og de Øvrige, der grundede og forsvarede den nicænske Tro, vare nu enige med Arius i, at de Maader, paa hvilke man før Origenes pleiede at forestille sig Sønnen, nemlig enten som særst immanent, og dernæst emaneret *logos* eller som Udstremning af det guddommelige Væsen, vare uadæquate til Sagen, men endnu stærkere erklærede de sig imod den arianske lære, at Sønnen var skabt ⁷⁴⁾, og bleve staaende ved Udtrykket: *Udsling*, som de segte at beskytte mod en sandelig Fortolkning ved at paastaae, at hele dette Forhold var ubegribeligt ⁷⁵⁾. Sønnen er ikke som Etabningerne fremkaldt af Fædet ved Guds Villie, men som *μονογενής* paa en gaanske særegen Maade fremgaaet af Guds Væsen; han er ikke blevet til i Tiden eller med Tiden som Verden, men han er lige evig med Faderen og derfor ikke Faderen ulig, ei heller blot af lignende Natur, men han er af lige Væsen med Faderen, sand Gud af den sande Gud ⁷⁶⁾.

Den Vaksen og de Foreningsforsøg, som indtraadte efter den nicænske Kirkeforsamling, de forstjellige Schatteringer af den

ὁμολογούμεν, συναπογεννηθείσης ἀνῶθεν αὐτῷ τῆς δημιουργικῆς δυναμεις, ὡς εἶναι θεὸν μονογενῆ πάντων τῶν μετ' αὐτὸν καὶ δι' αὐτὸν γενομένων. Μόνος γὰρ τῇ τῷ ἀγεννητῷ δυναμει γεννηθείς καὶ κτισθείς, τελειοτάτος γεγενὼν ὑπερχος πρὸς πᾶσαν δημιουργίαν καὶ γνῶμην τοῦ πατρὸς.

⁷³⁾ Euanom. p. anf. St. 28.

⁷⁴⁾ Her bleve de imidlertid saa stærkt satte i Forlegenhed ved Ordspr. VIII, 22: *Κυριος ἐπέσει με*, som man henværte til Sønnen, at de snart maatte søge Hjælp i voldsomme Fortolkninger (= *ἐπέσεισε*, Dionys. Rom.) snart i at henvære det til Mennekesbørdelsen (Athan. Basil.)

⁷⁵⁾ Alex. ep. ad Alex. (h. Theodoret. H. E. I, 4): *γεννηθέντα — ὡς κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιοτήτας, ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαίτησεως ἀπορροαῖς, — ἀλλ' ἀρρήτως καὶ ἀνεκδιήγητως* o. f. v. Jfr. Athanas. de decr. Nic. Syn. II.

⁷⁶⁾ Symbolum Nicænum siger om Sønnen: *καὶ (πιστευόμεν) εἰς ἓνα Κυρίον Ἰ. Χ., τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονο-*

arlanste Lære hos Anomæer og Homoënstaster, have ingen umiddelbar dogmatisk Interesse; ogsaa Marcellus's og hans Discipel Photinus's Tilbagefald paa ældre Standpuncter ⁷⁷⁾ bliver her kun nævnet fordi senere Unitarier i det 16de og 17de Aarhundre's Stridskrifter ikke sjældent ere betegnede som Photinianere.

Den h. Aand var kun kort og i Forbigaaende omtalt i den nicæenske Troesbekjendelse (και [πιστευομεν] εις το αγιον πνευμα). Endnu efter den Tid vare ivrige Tilhængere af den nicæenske Tro endnu ikke paa det Rene med dette Punct ⁷⁸⁾. Dog begyndte nu Nicæenerne at tage Anstod af Ytringer, dels af flere af de saakaldte rene Arianere, dels især af Homoënstasten Macdonius, der næsten stillede d. h. Aand som Sønnens Skabning ⁷⁹⁾ og Tjener i Klasse med Englene ⁸⁰⁾. Athanasius og de tre Cappado-

γενη, ταπειν ἐκ τῆς ὕψους τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, καὶ φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινόν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα ὃ ποιηθέντα, ὁμοουσιον τῷ πατρὶ· δι' ὃ τὰ πάντα ἐγένετο ο. s. v.

⁷⁷⁾ Efter begge var *λογος* fra Evighed kun til som *ἐνδιαθετος* i Faderen, og traadte før Verdensstabelsen for at virke ved denne ud af ham (de ældre Apologeters Standpunct); dog maa han endnu ikke kaldes Guds Søn og Afbillede, en Guds Søn eksisterede ikke fra Evighed, ei heller engang fra Verdens Stabelse, men Guds Søn er den ved Logos's Iboen satte Menneffesøn Jesus (Paulus af Samosatas Standpunct); naar den kristelige Frelsesøconomie er fuldenbt, efter Dommen og Apocatastasis, vil *λογος* igjen vende tilbage i Faderen (Sabellius's Standpunct, idetmindste saaledes som Athanasius, c. Ar. or. IV, 12 f. fremstiller og badler det). Jfr. Gieseler. K. G. I, S. 341 ff.; Münscher-Cölln. Lehrb. der Dogmengesch. I, S. 73.

⁷⁸⁾ Saaledes siger Hilar. de fide Trin. XII, 55. vel: neque quia — genitum — spiritum sanctum non dicturus sim, dicam unquam creatum: men ligesaaibet kalder han den dog nogetsteds Gud.

⁷⁹⁾ Derfor beraabte de sig paa Amos IV, 13: ὁ τερεων βροντην καὶ κτιζων πνευμα (LXX). Basil. adv. Eunom. III, 7.

⁸⁰⁾ Eunomius kalder d. h. Aand (Basil. in Eunom. III, 5. jfr. λ. ἀπολ.) τρίτον τάξει καὶ φύσει, προταγματι μὲν τοῦ πατρὸς ἐνεργεῖα δὲ τοῦ υἱοῦ γενομενον, τρίτῃ χωρὶς τιμωμενον, ὡς πρῶτον καὶ μείζον ἀπαντων, καὶ μόνον τοιούτων τοῦ μονογενοῦς ποιήμα· θεότητος καὶ δημιουργικῆς δυνάμεως ἀπολειπομενον. Athanas. ep.

ciere breve paa, at den h. Aand væsentligen skulde stilles lige med Fader og Søn og paa den constantinopolitanske Synode blev vedkommende Artikel nærmere bestemt i denne Retning⁸¹). Den h. Aand er ikke stabt som Altet, men heller ikke avlet som Sønnen; men efter Joh. XV, 26⁸²) udgaaer den fra Faderen. Paa at bestemme Forskjellen mellem denne Udgaaen og Sønnens Avling gjordes flere uskyldige Forsøg⁸³); man kom altrib tilbage til, at saavist som der var en Forskiel, saa uudsorfskelig var denne⁸⁴). Da der til den johanneiske Sætning: το πνευμα

ad Serap. I, 1. taler om ἐξελθόντων τινων ἀπὸ των Ἀρειανῶν — λεγόντων αὐτό (το ἅγιον πν.) μὴ μόνον κτίσμα τ. θ. ἀλλὰ καὶ των λειτουργικῶν πνευματῶν ἐν αὐτῷ εἶναι (Hebr. I, 14) καὶ βαδμῶ μόνον διαφέρειν των ἀγγέλων. Om Macedonius beretter Sozom. II. E. IV, 27: — το ἅγιον πνευμα ἁμοιρον των αὐτῶν πρεσβειῶν ἀπεφαινέτο, διακονον καὶ ὑπηγετην καλῶν, καὶ ὅσα περὶ των θείων ἀγγέλων λεγῶν τις ἢ ἂν ἁμαρτοί.

⁸¹) — (εἰς το ἅγιον πνευμα) το κυριον, το ζωοποιον, το ἐκ το πατρος ἐκπορευομενον, το συν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνουμενον καὶ συνδοξαζομενον, το λαλησαν δια των προφητων.

⁸²) Angaaende Rigtigheden af den kirkelige Fortolkning af dette Sted, jfr. de Wette, exeg. Handbuch z. Joh. S. 173.

⁸³) Basil. de spiritu s. ad Amphiloichium, c. 18. 46: (το ἅγιον πνευμα) ἐκ το θεου εἶναι λεγεται· ὃχ ὡς τα παντα ἐκ το θεου, ἀλλ' ὡς ἐκ το θεου προελθον· — ὃ γεννητῶς ὡς ὁ υἱος, ἀλλ' ὡς πνευμα σαματος αὐτου. παντῶς δὲ ὅτε το σωμα μέρος, ὅτε πνοη λυομενη το πνευμα. ἀλλὰ καὶ το σωμα θεοπεπῶς, καὶ το πνευμα ὁσια ζωσα, ἁγιασμη κυρια. Jfr. ogsaa Lactantius, der paa en Tid, da man endnu ikke tog synderlig Notits af d. h. Aand, gjorde den Distinction mellem Sermo og de øvrige spiritus, ved hvilke han forstod Englene, quoniam spiritus et sermo diversis partibus proferuntur, — siquidem spiritus naribus, ore sermo procedit — illi ex Deo taciti spiritus exierunt — ille vero, cum sit et ipse spiritus, tamen cum voce ac sono ex Dei ore processit etc. IV, 8.

⁸⁴) Basil. p. anf. St. slutter med de Ord: της μεν οἰκειότητος δηλωμένης ἐντευθεν, τα δε τροπῃ της ὑπαρξεως ἀρρήτου φυλασσομενη. Joh. Damascen. de fide orth. I, 8: ὅτι μεν ἐστὶ διαφορα γεννησεως καὶ ἐκπορευσεως, μεμαθηκαμεν· τις δε ὁ τροπος της διαφορας, ὁδῶμῶς.

ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευοταί ikke svarer en ligende med ἐκ τοῦ υἱοῦ, men Christus blot siger om sig, at han vil bede Faderen om at sende (XIV, 16), eller at han selv vil sende Paracleten (XV, 26. XVI, 7): saa lærte de græske Kirkelærere, at Aanden kun udgik fra Faderen, eller fra Faderen gennem Sønnen, men ikke fra Sønnen⁸⁵). Men da b. h. Aand i Skriften ogsaa kaldes Christi Aand (Rom. VIII, 9) og udgik til Apostlene fra Christus ved en Aaanden (Joh. XX, 29), og da det desuden syntes, at man ligesaa vel kunde ombytte *πεμπεσθαι* med *ἐκπορευεσθαι* som Udtryk for Aandens Forhold til Sønnen, som *ἐκπορευεσθαι* stifter med *πεμπεσθαι* som Udtryk for dens Forhold til Faderen (Joh. XIV, 26): saa fandt Augustin ikke, at der var Noget iveien for, at lade Aanden ogsaa udgaae fra Sønnen⁸⁶), og senere blev da ogsaa i det vestlandske Symbol filioque seiet til Ordene *ex patre procedentem*.

Jo mere Treenigheds læren udviklede sig, desto mere maatte man føle Trang til, at bestemme de Udtryk, ved hvilke Enheden og Fælledheden og Forholdet mellem begge i det guddommelige Væsen skulde betegnes. Hos de ældre Kirkelærere havde der hersket en stor Forvirring i dette Punct, idet navnlig Udtrykkene *ἔσσις*, *ὑπόστασις*, substantia pleiede at bruges snart som Betegnelse for Enheden, snart som Betegnelse for de enkelte Personer i det guddommelige Væsen; endnn i den nicænske Troesformel vare begge Udtrykkene brugte som Synonymer, og Athanasius havde udtrykkeligt erklæret dem for eenstybdige⁸⁷). Da det imid-

⁸⁵) Joh. Damasc. p. anf. Et.: ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τοῦ πνεύματος ὁ λεγόμενος πνεῦμα δὲ υἱὸν ὀνομαζόμενον, καὶ δι' υἱοῦ πεφανερωσθαι καὶ μεταδιδόσθαι ἡμῖν ὁμολογούμενον. 12: καὶ υἱὸς τοῦ πνεύματος ὅχι ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἰτίας ὁ πατήρ. 13: τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου — δι' υἱοῦ τοῦ πατρὸς συναπτομένου.

⁸⁶) Augustin. de trinit. IV, 20: Non possumus dicere, quod spiritus sanctus et a filio non procedat; neque enim frustra idem spiritus et patris et filii spiritus dicitur.

⁸⁷) Epist. ad Afros, 4: ἡ ὑπόστασις ἔστις ἐπὶ, καὶ ὅθεν ἄλλο σημαίνον ἔχει, ἢ αὐτὸ τοῦ ὄν.

ker tid var uundgåeligt, at denne Ubestemthed i Sprogbrugen maatte medføre Misforstaaelser og Vildfarelser, saa blev i Østerrig, navnlig ved de cappadociske Lærere, *ὁσια* fastsat som terminus for det guddommelige Væsens Enhed, *ὑποστασις* for de enkelte Personer⁸⁸), i Vestlandet gjengav man *ὁσια* ved *essentia*, dog blev ogsaa *substantia*, som egentlig svarede til det græske *ὑποστασις*, brugt til at betegne Enheden i det guddommelige Væsen, fordi man havde Udtrykket *persona* som terminus for de enkelte Led i Treheden, medens i den græske Kirke *πρωτοπρωτος* var blevet mistænkt siden Sabellius, stjendt det forevrigt endnu bestandig blev i Brug ved Siden af *ὑποστασις*. Fra den for samtlige 3 Personer fælleds (*κοινων*) Guddom afstillede man Eiendommelighederne (*ιδιοτητες*, *proprietaes*) hos de enkelte Personer; for Faderen var det eget, ikke at være avlet (*ἀγεννησια*), for Sennen at være avlet (*γεννησις*, *generatio*), for d. h. Anden at være udgaaet (*ἐκπεμψις*, *proeessio*).⁸⁹

Selv saaledes udbannet havde den nicænske Trinitetslære endnu bestandig to Mangler, som Athanasius's Efterfølgere gjorde sig megen Umage for at faae afhjælpne. For det Første vare nemlig Sennen og Anden aabenbart underordnede Faderen, og Anden tillige Sennen, og dog skulde de have ganske den samme Andeel i Guddommen som Faderen. Vel kunde man gjøre enkelte Ecteder af Skriften, i hvilke Jesus udtaler sin Underordning under Faderen, uskadelige ved at sjele mellem Christi menneskelige og hans guddommelige Natur; men deels var ogsaa denne sidste i og for sig, eller *λογος*, i Skriften underordnet Faderen, deels var en Underordning indeholdt i Kirkens Lære om

⁸⁸) Basil. Epist. CCXXXVI (ad Amphiloeh.) 6: *ὁσια* — καὶ ὑποστασις ταυτην ἔχει την διαφοραν, ἣν ἔχει το κοινον προς το καθ' ἑαυτον οἶον, ὡς ἔχει ζῶον προς τον θειον ἀνθρωπον. δια ταυτο ὁσιαν μεν μιαν ἐπὶ της θεοτητος ὁμολογουμεν, — ὑποστασιν δε ἰδιαζουσιν — κοινον ἡ θεοτης, ἰδιον ἡ πατροτης. I samme Hensigt skrev Gregor af Nyssa en egen Afhandling *περι διαφορας ὁσιας καὶ ὑποστασεως* (Opp. Tom. II, p. 460 ff.).

⁸⁹) Gregor. Naz. Orat. XXV, 16. Jfr. Ullmann, Gregor von Nazianz, der Theologe.

Sønnens Vøling og d. h. Aands Udgaæn. Naar man ikke vilde have flere høieste Væsenet og dog skjæle mellem flere Personer i Gubdommen, saa maatte man ogsaa gjøre de øvrige afhængige af Een af dem. At man bestemte denne Afhængighed som en fri, ikke slavisk tvungen⁹⁰⁾, ophævede ikke Afhængighedsforholdet. Men naar, efter Basilus, den 270^{de}, som Kristus forklarer at have erholdt fra Faderen, ikke skal tages som en Befaling fra en udenfor staaende Herre til en Undergiven, men som Villiens evige Overgang fra Faderen i Sønnen, i hvilken Faderens Villie reflecteres som Billedet af en Stiftelse i Speilet⁹¹⁾, saa er ved denne sidste Sammenligning Sønnens Afhængighed af Faderen snarere gjort til Selvbløshed; men i den første Beskrivelse er den kun fjernet derved, at den personlige Forskjel mellem begge opløses. Det er den samme Sophisme, som Augustin betjener sig af, naar han troer at kunne bortstaffe Sønnens Afhængighed ved det Spørgsmaal: med hvilket Ord Gubba vel skulde have givet Sønnen, der selv er hans Ord, en Befaling? Faderens Befaling, at Alt skal blive til, er jo netop hans Ord, Sønnen⁹²⁾. At Sønnen i Rang og Værdighed stod tilbage for Faderen som hans Tilværelses Princip, det indrømmede Nicænerne vel ogsaa; men desto mere holdt de fast paa den fuldkomne Lighed i Væsen, fordi den samme Gubdom var i dem

⁹⁰⁾ Basil. de spir. s. VIII, 19: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγενετο — ἢ ὄργανον τινα ἢ διὰ δουλικῆν ὑπηρεσίαν πληρυντός, ἀλλὰ δημιουργικῶς τὸ πατρικὸν ἐπιτελυντός θελημα. Samme adv. Eunom. II, 31: Sønnen er ogsaa selv Herre, ὃ τῇ τῆς φύσεως ἐλαττώσει, τῇ ἀγαθότητι δὲ τῆς προαιρέσεως καταδεχόμενος τὸ ὑπηκούον.

⁹¹⁾ Basil. de spir. s. VIII, 20: τὴν λεγομένην ἐντολὴν μὴ λόγον προστακτικὸν διὰ τῶν φωνητικῶν ὀργανῶν ἐξαγγελλομένον ἐκδέχμεθα, περὶ τῶν ποιητῶν τῇ υἱῇ ὡς ὑπηκόῳ νομοτελεῖντα, ἀλλὰ θεοπρεπῶς νοούμεν θεληματι διαδοσιν οἷον τινος μορφῆς ἐμφασιν ἐν κατοπτρῇ ἐκ πατρὸς εἰς υἱὸν ἀχρονῶς δι᾿ ἡμῶν.

⁹²⁾ Augustin. c. serm. Arianor. 3: Quid est, quod dicunt, jubente patre creasse omnia filium —? Cogitent, qui carnaliter sapiunt, quibus aliis verbis jussit pater unico verbo. — Nec intelligunt, ipsam jussionem patris, ut fierent omnia, non esse nisi verbum patris, per quod facta sunt omnia.

begge²³⁾. Men medrette indvendte Arianerne, naar Faderen, som den, der selv ikke avlet, har avlet Sønnen, er større end Sønnen, og naar det, som selv ikke avlet at have avlet Sønnen, hører til Faderens Væsen, saa er han selgelig i Henseende til Væsenet større end Sønnen²⁴⁾. Naar de Orthodoxe herimod benyttede den Analogie, som kunde hentes fra den menneskelige Avling, hvor den Avlende ikke er af højere Væsen end den Avlede, men tværtimod af lige Væsen med ham²⁵⁾, saa glemte de, at det Forhold, hvori den, som selv avlet, avler staaer til den, han avler, og det Forhold, hvori en staaer, som uden selv at være avlet, avler, ikke er sammenlignes. Den anden Udvei, at Prioriteten ikke var en Prioritet med Hensyn paa Væsenet, men kun med Hensyn paa den personlige Subs-

²³⁾ Forsvrigt bleve de ikke ganske consequente i dette Punct. Basilus havde adv. Eunom. I, 25 kun villet tilstaae, at Faderen var større end Sønnen som Aarsag (*λείπεται τοίνυν, κατά τον της αιτίας λόγον ένταυθα* [Job. XIV, 28] *το μείζον λαγερθαι*); men ikke i nogenformhelt anden Henseende (*το μείζον ή κατά τον της αιτίας λόγον, ή κατά τον της δυναμews πλεονασμον, ή κατά την τω αξιωματος ύπεροχην, ή κατά την των όγκων περισιαν*). Men den samme Basilus tilstaaer i samme Brev III, 1 Faderen Prioriteten, ikke blot i Ordenen, men ogsaa i Værdighed: *ο υιος, ταξει μεν δευτερος τω πατρι, ότι απ' εκείνου και αξιωματος, ότι αρχη και αιτια, τω είναι αυτω πατερα — φυσει δε υνετι δευτερος, διοτι ή θεοτης έν έκαστω μια*. Det første blev orthodox Lære; ifr. Quenstedt, theol. didact. polem. I, 327: *Non datur inter personas divinas ordo naturæ, quia sunt όμουσιοι —; neque temporis, quia sunt όμαιωνιοι —, neque dignitatis, quia sunt ισοτιμοι —; sed datur inter illas ordo originis et relationis, quia pater a nullo est, filius a patre, et spiritus s. ab utroque*.

²⁴⁾ Eunom. hos Basil. p. anf. St. I, 5 ff., og Gregor. Naz. orat. XXIX, 15. Ifr. Dionys. Alex. hos Euseb. præpar. evang. VII, 18.

²⁵⁾ Gregor. Naz. p. anf. St. 10. Ifr. Quenstedt p. anf. St. p. 365: *Object. : Pater essentiam suam a seipso habet, ergo excellentior est filio, qui essentiam suam a seipso non habet. Resp. : Ne in humanis quidem propterea essentiae ratione pater excellentior est filio*.

stent⁹⁶), forudsatte netop det som indrømmet, hvilket Modstanderne nægtede, nemlig at Væsendeenhed kunde bestaae med et saadant personligt Fortrin⁹⁷). — Da Eennen og Aanden aaleved af Faderen, er det naturligt, at næsten alle Gremstillinger af den kirkelige Trinitetslære sammenblande Faderens Begreb med Begrebet: det guddommelige Væsens Enhed, som burde været adskilt fra alle tre Personer uden Forskiel. Athanasius paaskommer der pludseligt en forunderlig Mistanke mod Sabellius, nemlig, at denne Mand maaſkee dog ved den guddommelige Monas kunde forstaae noget Andet end Faderen⁹⁸), og ogsaa hos de ſeigende Lærere flyder Faderen igjen forbedmeste sammen med Enheden, af hvilken de to andre Personer fremgaae og i hvilken de gaae tilbage⁹⁹). Andre udtrykke sig vel forsigtigere¹⁰⁰);

⁹⁶) Gregor. Naz. orat. XXX, 7: *ὁπλον, ὅτι το μείζον ἐστὶ τῆς αἰτίας, το δὲ ἴσον τῆς φύσεως*. Quenstedt paa anf. St.: Hilarius aliique non pauci veteres patrum majorem dicunt ratione originis, at non majorem filio ut Deus est, sed ut filius est: non ratione naturæ, sed personæ.

⁹⁷) Desuagtet bliver denne Udflugt — saa stærkt er det blevet Mode, at Kirkelæren bestandig skal have den dybere Ret for sig — endnu taget i Forsvar af Tveesten. Det er klart, bemærker han (Dogmatik II, 1, S. 255), at der ſlet ikke kan være Tale om nogen Uligbed i Væsen, da Væsenet jo er eet og det samme i alle tre Personer [men vi nægte jo netop, at et absolut Væsen kan tilkomme en Person, der er som saadan ved en anden]; Forskielligheden kan kun berøre Subſtansen, ifølge hvilken Faderen er den første Person o. s. v.: ikke med Hensyn til Eiden —; ei heller med Hensyn til Naturen; thi denne falder sammen med det i dem alle identiske Væsen [denne Identitet benægte vi juſt]; men med Hensyn til Forholdet mellem den Aalevende og den Aalevede, den Aantende og det Aantende — [men det er nu netop utænkeligt, at en Person, som har Grunden til sin personlige Væſtaen i en anden, kan have samme absolute Væsen som denne, der ikke har Grunden til sin Væſtaen som Person i en anden].

⁹⁸) C. Arian. Orat. IV, 13: *ἐκτος εἰ μὴ ἡ λεγόμενη παρ' αὐτῷ μοῦρας ἄλλο τι ἐστὶ παρὰ τοῦ πατρὸς*.

⁹⁹) Gregor. Naz. or. XLII, 15: *ἐνωσις δὲ ὁ πατὴρ, ἐξ ἧς καὶ πρὸς ὃν ἀναγνῶται τὰ ἐξῆς*. Jfr. Joh. Damasc. I, 8.

¹⁰⁰) J. Cr. Calv'n, Instit. I, 13: Quenstedt, p. anf. St. p. 362 ff.

men for at faae de tre Personer virkelig lige skulde man ikke have ubledt den ene af dem af den anden, men man havde maattet ulede den ene saavel som den anden af det til Grund liggende guddommelige Væsen; men dette laae gaaffe udenfor den kirkelige Treenighedslæres Vei.

Et endnu midligere Arbeide havde Kirkelærerne med at bøde paa en anden uheldig Omstændighed ved deres Trinitetslære, nemlig den, at det guddommelige Væsens Genhed var traadt i Baggrund for Uddannelsen af Læren om de tre Personer. For ikke at tale om den blot moraliske Genhed, hvilken ligesom Arius ogsaa andre orthodoxe Kirkelærere antog, saa var ogsaa Genheden i Væsen eller Natur (*ὁσία* eller *φύσις*), som Athanasianerne satte mellem de forskjellige Personer i den guddommelige Trehed, ifflun et ubestemt Begreb, ved hvilket det først kom an paa Forklaringen, naar det skulde bestjærme mod Tritheisme. Men nu finde vi hos selve Nicænerne den guddommelige *ὁσία*, i Forhold til de enkelte *ὑποστάσεις*, defineret som Elægtbegrebet: Guddommen eller Guddommeligheden ¹⁰¹⁾, der ligesaalet kan være istand til, at sammenslutte 3 guddommelige Personer i en real Genhed, som Elægtbegrebet: Menneftet eller Hesten 3 Individuer af diæse Arter. Man fik ikke saameget een Gud, som een Guddom ud ¹⁰²⁾. Det var derfor ikke med større Ret, at man i en senere Tid beskyldte Johannes Philoponus for Tritheisme fordi han udtrykte liget forte Forholdet mellem Genheden og Treheden i Gud tilbage til det logiske Forhold mellem det Almindelige og det Enkelte ¹⁰³⁾,

¹⁰¹⁾ Basil. i det ovenfor, Anm. 88, anførte Sted.

¹⁰²⁾ Jfr. ogsaa Gregor. Naz. orat. XXXI, 13 ff.: *ἡμῖν εἰς θεός, ὅτι μία θεότης. — ὅταν μὲν ὕπὸς τὴν θεότητα βλέπωμεν — ἐν ἡμῖν το φαταζόμενον ὅταν δὲ πρὸς τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης — τρία τὰ προσκυνήματα.*

¹⁰³⁾ Leontius de sectis V, 6 (Gieseler, K. G. I, S. 577): *ὁ — Ἀριτοτέλης φησιν, ὅτι εἰς τῶν ἀτομῶν καὶ μερικῶν ὕσαι καὶ μία κοινὴ ἔστω ὁ Φιλοπῶνος ἐλεγεν, ὅτι εἰς τρεῖς μερικῶν ὕσαι ἐπὶ τῆς ἀγίας τριάδος, καὶ ἐστὶ μία κοινὴ.* Noget lignende er det, som Roscelin skal have lært i det 11te Aa h.: *Si tres personæ sunt unitantum res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli, aut tres*

end man kunde have fremført den samme Betskyldning mod de meest rettroende Nicæner. Disse Fædre indsaae nu vel, hvor mislig det var at opfatte den guddommelige *σοια* som blot Elægtbegreb, og nu heed det, at ved de endelige Ting, f. Gr. Mennesker, Dyr o. desl. var det Enkelte vel det Reale, det Almindelige derimod blot en Tanketing, men med Gud forholdt det sig omvendt ¹⁰⁴). Var nu paa denne Maade Tritheismen forvandlet til Sabellianisme, saa havde man strax det Forsvar parat, at man herved ikke vilde paastaae en numerisk Enhed, men kun Enhed i Væsen, Villie og Virken i Gud ¹⁰⁵). Og syntes det nu, at Ophævelsen af den numeriske Enhed satte tre Guder, saa skulde man paa ingen Maade, hvad Personerne i det guddommelige Væsen angik, kunne tælle 1, 2, 3, men kun 1, 1, 1 ¹⁰⁶). Vel! men er 1 og 1 da ikke 2? Er Gud Fader og Gud Een da ikke 2 Guder? Saalidt som Kongen og Kongens

animæ, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus n. cum filio incarnatus est.

- ¹⁰⁴) Gregor. Naz. orat. XXXIII: 3fr. Johannes Damasc. de f. orth. I, 8: ἀλλ' ἐκεῖ μὲν (ved de endelige Ting) ἡ κοινότης το ἐν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητὸν — ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας — τριάδος το ἀναπαλιν, ἐκεῖ γὰρ το — κοῖνον καὶ ἐν πραγματὶ θεωρεῖται. See ogsaa Quenstedt, p. anf. St. S. 351: *Alia est ratio personarum in Deo. Illæ enim communem habent naturam —, non numero sed specie eandem: hæ communem habent naturam non specie sed numero eandem.*

- ¹⁰⁵) Gregor. Naz. or. XXIX, 2: μοναρχία δὲ ὃς ἢ ἐν περιγραφῇ προσῶπον· ἐστὶ γὰρ, καὶ το ἐν, τασιαζὸν πρὸς ἑαυτο, πολλὰ καθισταθαι· ἀλλ' ἢν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι καὶ γνώμης συμπνοία καὶ ταυτοτῆς κινήσεως καὶ πρὸς το ἐν ἐξ αὐτο συννευσις, ὅπερ ἀμνηχανον ἐπὶ τῆς γενετῆς φύσεως. or. XXXIII, 16: μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι — ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ ὃ διαιρεταῖς θεότητι.

- ¹⁰⁶) Basil. de spir. s. XVIII, 41: ἡ — σιωπῇ τιμασθῶ τα ἀρχήτα, ἢ εὐσεβῶς ἀριθμεισθῶ τα ἅγια· εἰς θεὸς καὶ πατὴρ, καὶ εἰς μονογενὴς υἱός, καὶ ἐν πνεύμα ἁγίον. ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγελλομεν· ἐπειδὴ δὲ συναριθμῆσαι δεῖ, ὃς ἀπαιδεύτῃ ἀριθμῆσαι (ellers gjælder det for Mangel paa Dannelse kun at kunne tælle 1, 1, 1) πρὸς πολυθείας ἐννοίαν ἐκφερομεθα.

Villede ere to Konger, svarede man ¹⁰⁷⁾; og saaledes undveeg man atter kun Trithøismen ved at ophæve Personernes Selvstændighed. Eller ogsaa heed det: kun det Forskjellige kan man sammentælle i en Flerhed, men i Faderen, Sønnen og Anden er Guddommen kun een: selgelig maa man ikke tælle 3 Guder, men kun een Gud ¹⁰⁸⁾. Det er en falsk Eprogbrug, at man taler om Petrus, Paulus, Varnabas, som tre Mennestor, da Almeenebegrebet: Menneste kun eengang og enkelt er indeholdt i dem; men dette Almeenebegreb, eller det fælleds Væsen, ikke de enkelte Personer, betegnes ogsaa ved Udtrykket: Gud ¹⁰⁹⁾. Hviis Ga-

¹⁰⁷⁾ Gamme, sammest. 45: πως ἓν, εἴπερ εἰς καὶ εἰς, ὕχι δυο θεοί; ὅτι βασιλεὺς λεγεται καὶ ἡ το βασιλεως εἰκων, καὶ ὁ δυο βασιλεις.

¹⁰⁸⁾ Gregor. Nyss. προς Ἕλληνας ἐν τῶν κοινῶν ἐνωσίῳν. (Opp I, p. 914 ff.): ὡπερ — τῷ διαφερεῖν τὸν πατέρα τῷ τε υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματος τρία φαιμεν προσωπα· ὅτως, ἐπεὶ μὴ διαφερεῖσι κατὰ τὴν ὕσιν, ἀλλ' ἐστὶ κατ' αὐτὴν τῶν προσώπων ταυτοτης, ἐστὶ πάντως καὶ κατὰ τὸ θεὸς ὄνομα. Jfr. Stedet af Beethius, som v. Colln anfører i Münscher's Lehrbuch der Dogmengesch. I, 248: Ubi — nulla differentia, nulla est omnino pluralitas; quare nec numerus, igitur unitas tantum. — Nulla in Deo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus.

¹⁰⁹⁾ Gregor. Nyss. περὶ το μὴ οἰεσθαι τρεῖς θεοι, προς Ἀβλαβιον (Opp. II, p. 417 ff.): το λεγόμενον παρὰ σο τοῖσιν ἐστὶ Πέτρος καὶ Ἰακώβος καὶ Ἰωάννης ἐν μιᾷ ὄντες τῇ ἀνθρωποτητι τρεῖς ἄνθρωποι λεγονται, καὶ ὁδεν ἄτοπον, τῷ συνημμένῳ κατὰ τὴν φύσιν, εἰ πλείους εἶεν, ἐκ το της φύσεως ὀνοματος πληθυντικῶς ἀριθμεισθαι. Naar dette gjælder her, skulde man da ikke ogsaa turde betegne de 3 Personer i det guddommelige Væsen som 3 Guder? Herpaa svarer Gregor saavel her, som i Afhandlingens προς Ἕλληνας (af hvilkken, som den fortere Fremstilling, det Følgende er taget): Ἐστὶ δὲ καὶ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρναβας κατὰ τὸ ἀνθρώπος· εἰς ἀνθρώπος, καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τῷτο, κατὰ τὸ ἀνθρώπος, πολλοὶ ὁ δυνατὰ εἶναι· λεγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ ὁ κυρίως το δε καταχρηστικῶς λεγόμενον ὅκ ἂν τοις εὐ φρονεῖσι τῷ κυρίως προτιμῆσει. διὸ ὁ λεκτεον ἐπὶ τῶν τριῶν προσώπων της θείας ὕσιας τρεῖς θεοι εἶναι κατὰ τὸ θεὸς· εἰς δὲ θεὸς καὶ ὁ αὐτὸς διὰ τὴν ταυτοτητα της ὕσιας, ἥς ἐστὶ θεὸς σημαντικόν.

deren var Gud forsaavidt han er en anden end Sønnen o. s. v., saa vilde der enten være 3 Guder, eller ogsaa kunde Sønnen og Aanden ikke ogsaa være Gud, forsaavidtsom de ere forskellige fra Gud ¹¹⁰⁾; — tværtimod, hvis Faderen ikke er Gud forsaavidtsom han er anden end Sønnen, og Sønnen ikke forsaavidtsom han er en Anden end Faderen o. s. v., saa er hverken Faderen eller Sønnen, der kun ere Fader og Søn i Modsatning til hinanden, = Gud, men Gud alene = Gud, og Treenheden atter forvandlet til Enhed. — Den samme Væksen mellem Enhed og Trehed viser sig ogsaa i det Forhold, hvori Guds Virkninger i Verden bleve satte til de 3 Personer i det guddommelige Væsen. Disse Virkninger (som senere bleve kaldte actiones externæ eller opera ad extra, til Forskiel fra de deels personlige — som generare o. s. v. — deels sællede — som Gerkjendelse, Villie — actiones internæ eller opera ad intra) bleve deels tilskrevne de tre guddommelige Personer i Forening, som Skabelsen og Verdensstyrelsen, deels pleiede man at betragte dem som særegne Værker af de enkelte Personer, saaledes tilskrev man Sønnen Theophanierne i det G. T., Mennekestevordelsen, Aanden Helliggjørelsen o. s. fr. Forsaavidtsom heri laae en Sønderlemmelse af det guddommelige Væsen, saa urgerer navnlig Augustin, at man i ethvert saadant Værk skal erkjende den

¹¹⁰⁾ Samme, sammest. (p. 915): *ὁ γὰρ καὶ οὗ τὴν ἐτεροτητα εἰς πατρὸς πρὸς υἱόν, κατὰ τὸ τοῦ θεοῦ ὁ πατὴρ. ὅτι γὰρ ἂν ἂν θεοῦ ὁ υἱός· εἰ γὰρ εἶπαι πατὴρ ὁ πῶς διὰ τὸ τοῦ καὶ θεοῦ ὁ πατὴρ, εἶπαι μὴ πατὴρ ὁ υἱός, ὁ θεὸς ὁ υἱός· εἰ δὲ θεοῦ ὁ υἱός ἂν εἶπαι υἱός, ὁμοίως καὶ ὁ πατὴρ ἂν εἶπαι πατὴρ θεός, ἀλλ' εἶπαι ὅτι τοιαῦτα εἰς ἐπὶ πατὴρ καὶ ὁ υἱός θεός, καὶ δι' ἣν αἰτίαν πατὴρ θεός καὶ υἱός θεός καὶ πνεῦμα ἅγιον θεός. Om ogsaa nu Sønnen ikke er Faderen, eller Faderen Sønnen o. s. v., saa er dog, ifølge Joh. XIV, 11. XVII, 21, Faderen i Sønnen, og Sønnen i Faderen, o. s. v. D. v. s. de tre Personer gjennemtrænge gjensidigen hverandre. Det er det Forhold, som man senere kaldte *περιχωρησις* eller *ἐνυπαρκίς*, i. e. immanentia et inexistencia mutua et singularissima, qua una persona propter essentialitatem unitatem est in alia. (Quenstedt, I, p. 328). D. e. de tre Personer forholde sig ligesom perose til hinanden, jfr. Pegels Begit, I, 2, S. 140 ff.*

hele Treenheds Virken ¹¹¹). Men blev nu Grunden til Adskillelse af de tre Personer truet med Fare, idet de kun kunde erkjendes som forskjellige ved deres Aabenbaring i særegne Virkninger, saa maatte hiint Fælledesstab i Virkninger strax igjen indskrænkes ved den Bemærkning, at det fandt Sted uden Skade for de enkelte Personers Eiendommelighed ¹¹²).

Foruden denne Balleen mellem en Trehed, der kun forenedes i et Slægtbegreb, og en Enhed, der kun tænktes i en trebobbelt Relation, indtraadte der desuden en lignende Ulighed mellem Enheden og de Tre, som ovenfor mellem Faderen og de to andre Personer. Da kun alle tre tilsammentagne skulde udgjøre den hele Gudsdom, saa syntes de enkelte Personer at forholde sig som Dele af den, og forsaavidt hver for sig at være mindre end det Helt. Rigtignok er allerede Forestillingen om Dele temmelig uadæqvart til Gudsiden, hvorfor ogsaa Kirkelærerne fordrer af os, at vi skulde tænke os Gudsdommen udeelt i de forskjellige Personer ¹¹³); hvilket vi kun kunne gjøre i det Tilfælde, at vi maae forestille os den som Slægtbegrebet i flere Individuer, eller som Livet i en Organismes forskellige Led. Forøvrigt vilde de enkelte Led heller ikke, naar de forestilledes paa denne Maade, blive et Absolut, da de kun kunde være forskellige fra hinanden derved, at det ene ikke var eller havde det Samme som det andet, selgelig ved Mangel, Negation; thi det er et tomt Ord, naar Kirkelærerne sige os, at det, som adskiller Personerne fra hinanden, ikke er en Mangel, men kun en Forskjel i deres Fremtræden og indbyrdes Forhold ¹¹⁴). Dog, selv om ikke

¹¹¹) J. Cr. De triu. II, 9: Sic ergo intelligat (aliquis), illum incarnationem et ex virgine natiuitatem, in qua filius intelligitur missus, una eademque operatione patris et filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato spiritu s. Contra uerm. Arian. 4: Inseparabilia quippe sunt opera trinitatis.

¹¹²) Den senere Canon løb saaledes: Opera ad extra sunt indivisa, tribus personis communia, salvo tamen earum ordine et discrimine.

¹¹³) Gregor. Naz. orat. XXXI: ἀμεριστος ἐν τοῖς μεμερισμένοις ἡ θεότης.

¹¹⁴) Samme, or. XXX, 9: Ikke en Mangel, το δε τῆς ἐνφάνειας, ἢ

denne gjensidige Begrændsning berøvede de tre Personer Rangen som absolute, saa syntes det, som sagt, ialfald, at der ved deres Forhold til den hele Gubdom, der maatte tænkes som større end enhver af de enkelte i den indesluttede Personer, var bragt en Uligged ind i det guddommelige Væsen, som var uforenelig med dets Begreb. Intet Mindre! svarede Augustin: paa Jorden er Tre vel mere end Et, men i Gud ere begge Dele lige; hvilket vistnok — tilføjer han meget rigtigt — det naturlige Menneske ikke forstaaer ¹¹⁵⁾.

Alle disse uopløste Modsigelser bleve nu rullede sammen i eet Regle i det saakaldte athanasianske Symbol, der imidlertid, hvis det skulde benævnes efter den Kirkefader, efter hvis Bestemmelser og i hvis Aand det er affattet, snarere burde hedde det augustinske. Faderen er Gud, Sønnen er Gud, den hellige Aand er Gud, og dog er der ikke tre Guder, men kun een. Faderen er alene ved sig selv, Sønnen avlet af Faderen, den h. Aand udgaaende fra Faderen og Sønnen, og dog er i denne hellige Treenighed Intet tidligere eller tidligere, Intet større eller mindre; men alle Personer ere fuldkommen lige. Mandhed, den der havde svoret paa Symbolum Quicumque, han havde afsvoret den menneskelige Læufnings Løse. Derfor maa den, som vil blive salig — saaledes slutter Symbolet — tænke saaledes om Treenigheden ¹¹⁶⁾.



ὅπως εἶπω, ἢ τῆς πρὸς ἀλλήλας σχέσεως διαφορῶν. διαφέρει αὐτῶν καὶ τὴν κλησὶν πεποίηκεν.

¹¹⁵⁾ Augustin. de trin. VII, 6: In his rebus non tantum est unus homo quantum tres homines simul, et plus sunt aliquid homines duo quam unus homo, et in statutis æqualibus plus auri est tres simul quam singulæ, et minus auri est una quam duæ. At in Deo non ita est: non enim major essentia est pater, filius et spiritus s. simul, quam solus pater aut solus filius: sed tres simul illi substantiæ sive personæ, si ita dicendæ sunt, æquales sunt singulis; quod animalis homo non percipit.

¹¹⁶⁾ Symb. Athanas. eller Quicumque: — Deus pater, Deus filius, Deus et spiritus s.: et tamen non tres Dii sed unus est Deus. — Quia, sicut sigillatim unamquamque personam et Deum et domi-

Denne fra den gamle Kirke overleverebe Trinitetslære optog Reformatorerne saa meget mere uden Betænkelighed, som den ikke nærmest hørte til den Kreds af Dogmer, paa hvilken deres Interesse og Opmærksomhed oprindelig var henvendt, og som den især egnede sig til, at give deres System et kirkelig-orthodox Grundlag. I sine Betjendelseskrifter opstiller Melanchthon med Glid denne Lære forrest, som han i sine locis i Begyndelsen gaafte forbigik, aabenbart, fordi den selv havde mindre Værd for ham, end Betjendelsen af den for Rige og Reiser syntes ham at have. Iveren for Treenighedslæren opflammedes først hos Reformatorerne ved deres Antipathie mod Anabaptisterne og Fanatikerne, med hvilke den Tid's Antitrinitarier stode deels i indre, deels i ydre Forbindelse. Og nu var det ikke tilstrækkeligt, som Melanchthon i Begyndelsen vilde, at afvise de saakaldte Skolespidsfindigheder og at blive staaende ved den ubeslemte Skriftlære: Dogmet maatte enten ogsaa forkastes i sine Epirer, eller optages med alle sine Consequenter, i sin hele dogmatiske Bestemthed; hvilket Sidste de protestantiske Dogmatikere virkelig ogsaa gjorde. Men de nye Bestemmelser, som disse og allerede Scholastikerne have tilføiet, forholde sig, forsaavidt de ikke allerede ved Eeilighed ere anførte, til den Uddannelse, som Dogmet havde erholdt indtil Symbolum Quicunque, deels som en blot uvæsentlig Udvidelse, deels ogsaa allerede som en begyndende Omtrydning og Opløsning af det kirkelige Dogma. At befatte os med det Første, ligger ikke i vor Op-gave¹¹⁷⁾. Betragtningen af det Sidste henhører til næste S.

num confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus. Spiritus s. a patre et filio, non factus, nec creatus, nec genitus est, sed procedens. Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coeternæ sibi sunt et coæquales. — Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

¹¹⁷⁾ En kort Oversigt over de ældre lutheriske Dogmatikers uddannede Trinitetslære giver de Wette, kirslige Dogmatik, S. 41 ff., og med

Opløsning og Dmtydning af den kirkelige Treenighedslære.

Opløsningen af den kirkelige Treenighedslære, som for os allerede er indeholdt i Kirkelærernes frugtelose Bestræbelser for at undvige de Vanstueligheder, som vi nys have paaviist ved samme, blev allerede tidligt indledet af Kirkesædrene selv, thi endt de ikke vare sig det bevidst, og træstigen fortsat gjennem alle Kirkens Tidsaldr under den stussende Form af analogiske Oplysninger eller af Beviser for hiin Lære. Fra de aldeles sandfælige Billeder, Kilben, Globen og Bækken, Roden, Stammen og Grenen, eller Solen, Lyset og Varmen, af hvilke allerede i det Foregaaende nogle er forekomne leilighedsviis, hørve de aandrige Lærere sig til psykologiske Analogier, blandt hvilke vi igjen kunne stjæle mellem flette psykologiske og psykologisk-speculative. Ved de flette psykologiske forstaaer jeg dem, der gaar ud fra Sjælen og dens saakaldte Evner, ved psykologisk-speculative dem, der lægge Aandens Væsen som Subject-Object til Grund.

Til den første Klasse maa henregnes Augustins Sammenligning mellem de tre Personer i den ene Guddom, og den menneskelige Aands Sukommelse, Forstand og Villie, uagtet han meget skarpsindig oplyser de tre guddommelige Personers Væsen i hverandre (*περιχωρησις*), og tillige baade at de indbyrdes ere lige og at enhver enkelt er liig med den hele Guddom, derved, at i Mennesket enhver enkelt af hine Virksomheder ikke blot indbefatter sig selv eller en anden enkelt, men ligesaavel alle, idet jeg ikke blot erindrer min Sukommelse, men ogsaa min Erkjender og Villen, og ligeledes erkjender, at jeg erindrer og vil, og vil, at jeg er

den kan man sammenligne de desværre ikke reent historisk-critiske, men apologetiske Oplysninger, som findes hos Irenæus, Dogm. II, 1, S. 179 ff.

indrer og erkjender ¹⁾. Paa samme Standpunct staae ogsaa Gregor af Nyssa's og Scotus Erigena's Fremstillinger, idet de henviser til Sjælen, Fornuften og Livskraften, eller ogsaa Sandheden, som den i Mennesket immanente Trinitet ²⁾. Den, der agter paa disse, i ham selv liggende Paradigmer og Typer for Treenigheden, han vil, mener Gregor, aldrig henfalde til Arius's og Macedonius's Kjætterier: — men desto visere vil han, seie vi til, naar han danner sig sin Forestilling om den guddommelige Treenighed efter disse, henfalde til den modsatte Hæresk, Sabellius's. Gregor gjør sig selv denne Indvending, men han afviser den igjen ved at minde om, at den menneskelige Sjæl jo kun er skabt til en omtrentlig, men langt fra ikke til en fuldstændig Eighed med den hellige Treenighed ³⁾: d. v. s. at den

¹⁾ Augustin. de trin. X, 11: Hæc — tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitæ, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens: consequenter nec tres substantiæ sunt, sed una substantia. — Tria hæc eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia —; eo vero tria, quo ad se invicem referuntur: quæ si æqualia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula, non utique se invicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intelligere. — Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, æqualia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis etc.

²⁾ Gregor. Nyss. Quæst. de eo, quid sit ad imag. Dei et similitudinem (opp. Tom. I, p. 862): ὡς περ ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἅμα ψυχὴ λογικὴ, ἅμα συν αὐτῇ ὁ λόγος ἐν αὐτῇ, καὶ σὺναμα ἐν αὐτῇ τὸ πνεῦμα τὸ ζωτικὸν καὶ συστατικὸν καὶ συμπληρωτικὸν (paa denne tredje Maade sættes senere ogsaa ves). ὅτως ἅμα πατὴρ, ἅμα θεὸς λόγος συν πατρὶ, — σὺναμα τὸ πνεῦμα συν υἱῷ καὶ πατρὶ. Scotus Erigena, de divis. nat. II, 21: Patris in animo, filii in ratione, s. spiritus in sensu apertissima lucescit similitudo.

³⁾ Gregor. sammest. p. 865: εἰ δὲ, ὡς εἶκος, διαπαιζει τὰ εἰρημένα ὁ φειναντίας, ὡς μὴ δειξαντας ἡμᾶς τρεῖς κυρίως ἀπρητισμένους ἐπὶ τῆς ψυχῆς ὑποστάσεις κατ' ἰσοτητα τῆς παναγίας τριάδος· μανθανέτω ὁ ἀφρων, ὅτι κατ' εἰκόνα εἶναι ἡ ψυχὴ τυπικὴν τινά, καὶ ἡ

anvendte Analogie egentlig ingen Analogie er, og selgeligen det Beviis, som fra den hentes for Treenhedslæren, heller ikke noget Beviis.

Se nu disse aandelige Forhold, opfattede psychologisk som endelige, altfor uadæqvate til den absolute Gjenstand, saa er der allerede et Spor af Speculation deri, at Augustin paa et andet Sted finder et Vilde paa Treenheden i Anden, den, ligesom udaf den sedte og den selv lige Forstilling om sig, og den, med begge lige, Kjærlighed til sig selv⁴⁾. Ogsaa i Augustins Beraabelse paa det logiske Forhold mellem Begreberne: Aarsag, Middel og Værmed ($\epsilon\phi' \acute{\epsilon}$, $\delta\acute{\iota} \acute{\epsilon}$ og $\delta\acute{\iota} \acute{\omicron}$) ligger der umiskjendelig, skjøndt endnu utydeligere, et Forbillede paa de nyere speculative Dmtydninger af Treenhedslæren⁵⁾.

Gjennem hele Rækken baade af Scholastikerne og af de protestantiske Orthodore møde vi igjen de samme Analogier. Ved

κατ' ἰσοτητα της ἀγίας τριάδος. Men huskede Gregor selv paa denne Forstjel mellem begge de Sammenlignede, naar han pag. 862 siger: *εἰ δὲ χωρίζεις καὶ ἀποσερεῖς τὸν λόγον ἐκ τῆς ψυχῆς, ἀλόγος σὺ λοιπὸν ἢ ψυχὴ. ἵνα δια τούτου τῷ κατ' εἰκόνα θεοῦ μαθήῃς, ὅτι, εἰαν ἀρνήσῃ τὸν θεὸν λόγον, λεγὼν, μὴ εἶναι συν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, ἀλόγονοι λοιπὸν καὶ κτηνωδὴ κηρύττεις τὸν θεὸν ο. s. r.?*

⁴⁾ Augustin. de trin. IX, 12: Est quædam imago trinitatis ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus, et amor tertius, et hæc tria unum atque una substantia. Noget anderledes VI, 5: Et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum, qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. Quæ si nihil est, quomodo Deus dilectio est? si non est substantia, quomodo Deus substantia est?

⁵⁾ De civit. Dei VI, 24: Diligentia rationis est, non præsumtionis audacia, ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur trinitas, unamquamque creaturam quis fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur verbi, qui dixit, ut fiat. Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per verbum factum est. In eo vero, quod dicitur: vidit Deus, quia bonum est, satis significatur Deum — sola bonitate fecisse quod factum est. — Quæ bonitas si spiritus s. recte intelligitur, universa nobis trinitas in suis operibus intimatur.

Siden af Augustins logisk-metaphysiske Triplinitet stillede Abælard de tre grammatiske Personers logisk-sproglige ⁹⁾; Anselm og Alexander af Hales fulgte Augustins Antydning om Anden som Subject-Object ⁹⁾, hans Kjærlighedstriplinitet udførte Richard af St. Victor paa en meget menneskelig Maade ⁹⁾; men meest yndet blev den samme Kirkelærers Sammenligning mellem de tre Personer og Sjælen, dens Erkjendelse og dens Villie, eller dens Forestilling om sig selv og dens Kjærlighed til sig selv; — i hvis Mystik den Reformator traf sammen med Scholastikernes Fyrste ⁹⁾, der af Lede til den scholastiske Behandling af Trinitetslæren, i

- ⁹⁾ Abælardi introduct. ad theol. II, 12: Et Grammatici, cum tres distinguunt personas, primam videlicet, quæ loquitur, secundam, ad quam loquitur, tertiam, de qua, tanquam ab utrisque diversa, loquuntur: personarum, juxta earum proprietates, diversitatem intelligunt, ut eidem rei sic tres istas personas inesse fateantur, ut idem homo et prima sit persona secundum quod loquitur, et secunda secundum quod ad eum aliquis loquitur, et tertia secundum quod de ipsa inter aliquos sermo est. Et prima quidem persona cæterarum principium est quoddam et origo seu causa. Et rursus prima et secunda tertiæ. Nisi enim prima sit persona, quæ scilicet loquitur: quomodo erit secunda, ad quam videlicet sermo loquentis dirigatur? aut quomodo tertia erit, de qua scilicet invicem loquuntur, nisi invicem illis loquentibus? At Abælard for saadanns Steders Skyld maatte brænde sin Bog paa Synoden i Soissons, var forsaavidt uretsfærdigt, som en Gregors og en Augustins psykologiske Sammenligninger ifte vare mindre farlige for de tre guddommelige Personers Selvstændighed.
- ⁷⁾ Anselm. Monol. 48; Alex. Hales. Summa, I, 42. 2: Deum intelligere se cum intelligere sit speciem rei intellectæ gignere, non est aliud, quam generare suam imaginem et speciem in se ipso.
- ⁸⁾ S. Stedet af hans Skrift de trinitate p. Hase, Dogmatik, S. 637.
- ⁹⁾ Thomas Aquin. Summa, I, 27, 3: Hujusmodi actio (en immanent) in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processio-

Begyndelsen slet ikke vilde have optaget den i Krebsen af sine dogmatiske Afhandlinger ¹⁰).

Dog, alle disse Bestræbelser førte ikke til noget Resultat saalænge man ikke var sig bevidst, at man ved dem beviste eller forklarede noget ganske Andet end den kirkelige Treenighedslære. Det negative Moment i Omtvindingen af denne Lære maatte fremstaae for sig selv som Bestridelse af den. Dette Vendepunct betegne ogsaa her, ligesom ved saa mange andre Dogmer, Socinianerne og Arminianerne, der videnskabeligt sammensattede Reformationssaarhundredets tidligere Unitarieres enkeltstaaende eller forvirrede, tildeels endog mystiske, Polemik. Og dette Arbejde deelte de saaledes imellem sig, at Socinianerne toge sig paa, at vise den ene Hovedsvagheid ved den kirkelige Treenighedslære, Modsigelsen mellem Treheden og Enheden, Arminianerne, at paa vise den anden, Modsigelsen mellem at de efterfølgende Personer skulle fremgaae af de foregaaende, og at der fordrødes, at de alle skulde være lige.

De ældre Confessioners Treenighedslære toge Socinianerne ikke i Betænkning at erklære for en ligesaa skriftstridig som fornuftstridig Lære. Den Modsigelse, som ligger i den Paastand,

nem verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris. Og tillige, quia de ratione amoris est, quod non procedat, nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis.

- ¹⁰) Melancthon, II. theol., de filio (p. 24 ff. i Baseler Udgaven fra 1561): Filius dicitur imago et *λογος*. Est igitur imago cogitatione patris genita, quod ut aliquo modo considerari possit, a nostra mente exempla capiamus. Voluit enim Deus in homine conspici vestigia sua. Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatæ: sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illæ subitæ et evanescentes actiones. At pater æternus sese intuens gignit cogitationem sui, quæ est imago ipsius, non evanesceus, sed subsistens, communicata ipsi essentia. Hæc igitur imago est secunda persona. — Ut autem filius nascitur cogitatione, ita spiritus s. procedit a voluntate patris et filii. Voluntatis enim est agitare, diligere: sicut et cor humanum non imagines, sed spiritus seu halitus gignit.

at der kun skal være een sand Gud, og at dog hver af de tre Personer skal være den sande Gud¹¹⁾, bliver, efter Faustus Coccius's Mening, kun daarligt skjult ved Distinctionen mellem Væsen og Person. Thi Person og Væsen kunne kun adskilles, naar man ved det sidste forstaaer den saakaldte *essentia* eller *substantia secunda*, d. e. Elægtbegrebet, under hvis — forresten ikke numeriske — Enhed, der rigtignok kan sammensattes saamange Personer eller Individer som man enster. Skal der derimod ved Væsen forstaaes *substantia prima*, saa er ethvert Individuum, eller, naar Talen er om Intelligenser, enhver Person, ogsaa et Væsen, og selgeligen ere mange Personer ikke blot eet Væsen, men mange. Substantæbegrebet i den første Betydning, som Elægtbegreb, skal efter de Orthodoxes egne Lære ikke finde nogen Anvendelse paa Guddommen, og naar saaledes kun den anden Betydning bliver tilbage, saa bliver der selgelig intet Undet for, end enten at tilstaae, at der, naar der skal være 3 guddommelige Personer, ogsaa maae være 3 guddommelige Væsener,

¹¹⁾ F. Socin. christianæ relig. breviss. institutio (Bibl. Fr. Pol. I, p. 652): *Plerique Christiani — credunt, tres esse in Deo personas, quarum quælibet sit ille idem unus Deus; quo nihil vel absurdius, vel impossibilius, vel denique divinis ipsis testimoniis repugnantius ne excogitari quidem potest. Sammes: Quod regni Poloniae etc. c. 4 (p. anf. St. p. 697): Quod (Evangeliei) non patrem tantum domini nostri Jesu Christi illum unum Deum, coeli terræque creatorem, esse credunt, sed etiam ipsum Jesum Christum, seu Dei filium, nec non spiritum s. eundem illum unum Deum esse statuunt, — non modo cum ipso communi sensu — manifeste pugnat, sed divinis testimoniis apertis Joh. XVII, 3. Eph. IV, 6. I Cor. VIII, 6, adversatur. — Jam quod attinet ad ipsum communem sensum, nemo est tam stolidus, qui non videat, pugnare hæc inter se, illum Deum nostrum, coeli terræque creatorem, esse unum tantum numero, et tamen tres esse, quorum unusquisque sit ille Deus noster. Sammes Tract. de Deo, Christo et sp. s. (p. anf. St. p. 811): Cæterum vel ex eo solo, quod Deus unus esse aperte traditur, merito concludi potest, cum non esse, nec trinum nec binum. Opposita sunt enim inter se unus et trinus, sive unus et binus. Ita ut, si Deus sit trinus aut binus, non possit esse unus.*

eller ogsaa, hvis man vil fastholde det guddommelige Væsens Enhed, at nie sig med een eneste Person i Guddommen ¹²⁾. Skulde det guddommelige Væsen tilkomme flere Personer, saa maatte det enten være saaledes, at enhver Person havde en Deel af Væsenet, eller saaledes, at enhver havde det Hele. Det første Tilfælde er udeluftet ved det guddommelige Væsens Udelelighed, i det sidste Tilfælde kunde, naar den anden Person var i Besiddelse af hele det guddommelige Væsen, den første ikke mere have Noget af det, medmindre man vilde opfatte det guddommelige Væsen som Slægtbegreb, hvilket efter selve den orthodoxe Lære ikke tør stee ¹³⁾. Desuden strider Læren om Sønnens Avling af Fa-

¹²⁾ F. Socin. rel. christ. breviss. instit. (p. anf. St. p. 652): *Essentia, quæ aliud reipsa est a persona, non est ea, quæ numero est essentia, et prima essentia seu substantia vocatur; sed ea, quæ est essentia specie, et secunda essentia seu substantia nominatur. Jam Dei essentia est una numero, non autem specie, nec quicquam habet Deus cum secunda illa essentia commune, sed tantum cum prima, quæ, ubi est intellectu prædita, idem prorsus est cum persona. Deraf følger, cum Dei essentia sit una numero, Deut. VI, 4, necesse esse, ut una etiam sit in Deo persona, et nullo pacto plures. Nam si plures divinæ personæ essent, plures quoque divinas essentias esse oporteret. Jfr. Tract. de Deo, Christo et sp. s. (p. anf. St.): Certissimum est, non pauciores esse individuas essentias, quam personas. Cum persona nihil aliud sit, quam individua essentia intelligens.*

¹³⁾ Tract. de Deo etc. (p. anf. St. p. 813): *Ex ipso consensu omnium trinitariorum exque ratione manifesta intelligi potest, Dei substantiam, i. e. essentiam nulla ratione dividi aut multiplicari posse. Ipsam autem totam et numero unam ac prorsus eandem pluribus personis communem esse non posse, id evidenter demonstrat, quod supra diximus. Videlicet necesse esse, ut non pauciores sint individux essentiæ quam personæ. Catech. Racov. Q. 58: Si Christus ex essentia patris genitus fuisset, aut partem essentiæ sumsisset, aut totam. Essentiæ partem sumere non potuit, eo quod sit impartibilis essentia divina; neque totam, nam hac ratione pater desiisset esse pater — —, adde, quod cum essentia divina sit una ac proinde incommunicabilis, fieri istud nullo pacto potuit.*

deren — selv om dette Forhold opfattes nok saa aandeligt — mod Guds allerheieste Guldkommenhed. Thi den Evne, at kunne avle et Væsen af samme Art, er efter sit Begreb kun en Evne hos endelige og dødelige Væsener, som derved forud erstatte deres Bortgang; ialfald vilde Gud, saasnart han havde avlet et Væsen, der var ham lig, ophøre at være den eneste og usorligsnelige¹⁴⁾.

Hvilken nærmere Forestilling Socinianerne dannede sig om de Subjecter, der i den catholske og protestantiske Kirkelære kaldtes den anden og tredje Person i Guds treenige Væsen, det vil blive klart ved den Maade, paa hvilken de eregetist bestrebe det orthodoxe Dogma og begrunde det deres. De Steder i Skriften, i hvilke Guds Sen selv kaldes Gud, kunde de klare ved den Bemærkning, at Navnet, Gud, ikke var et proprium, men et appellativum, som vel i sin heieste Betydning tillagdes den everste Aarsag til Alt, men i videre Betydning ogsaa saadanne Skabninger, som Gud havde overdraget Myndighed, Guldmagt eller Herfskab¹⁵⁾. Kun i denne

¹⁴⁾ F. Socini, Quod regni Poloniæ etc. (p. anf. St. p. 698); Putant (Evangelici), Deum more animantium sibi similem in essentia generare, idque (ut cætera taceam absurdissima Deoque indignissima quæ hinc consequuntur) Deo tribuere non verentur, quod cum absoluta perfectione cumque immutabili æternitate aperte pugnat. Nam si Deus sibi omnino similem generat, non est ipse natura sua et necessario singularissimus, et sic neque summe perfectus, cum summe perfectus esse nequeat, nisi unus tantum. Quid vero cum incommutabili æternitate ac perpetuitate alienjus excellentissimi individui, ejusmodi Deus est, magis pugnare potest, quam sibi simile gignere, cum sibi similis generationem propterea in natura inveniri constet, ut genitum in generantis locum quodammodo succedat, i. e., hoc intereunte illud remaneat?

¹⁵⁾ Fausti Socini Expositio cap. 1. Joh. (p. anf. St. p. 79): Hoc nomen: Deus, non est nomen substantiæ ejusdam proprium vel personæ, sed auctoritatis, potentiæ ac beneficentiæ, et (ut grammatici loquuntur) non est nomen proprium sed appellativum. — In divinis autem literis hoc nomen κατ' ἐξοχην — tanquam ejus

sidste Betydning gjer Christus selv Fordring paa Navnet Gud (Joh. X, 35), ikke fordi han ser Verden er avlet af Guds Væsen, men fordi Gud havde overdraget ham, Mennesket, den Fordretning, at saliggjøre Menneskeheden ved Lære, Forjættelse og Forbillede, og fordi efter hans Død og Opstandelse tillige den højeste Magt i Himlen og paa Jorden, Fuldmagt til at opvække de Døde og holde Dom, skulde overgives ham¹⁶). Men i det N. T. tillægges der jo ikke blot Jesus Navnet Gud, men ogsaa Tilstande, der langt overskrider Grænsen for alt Menneskeligt, som Præexistensen før Abraham, ja før Verden; endvidere Functioner, som umuligen først kunde være overdragne Mennesket Jesus af Gud, men som først gjere det muligt, at hiint Menneske og at Menneskene overhovedet kunne være t.l. f. Gr. Skabelsen, og hvad der hænger sammen dermed. Hvorledes Socinianerne bleve færdige med deslige Ecteder, det skal en Preve af den Fortolkning vise, som Faustus Socinus gav af Joh. VIII, 58. XVII, 5, og den johanneiske Prolog.

Naar Jesus Joh. VIII, 58. siger til Jøderne: *ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι*, saa kan for det Første, efter F. Socinus, *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι* ligesaagodt be-

proprium. illi summo omnium auctori Deo tribuitur, quippe qui sit omnium Dominus atque iudex, et fons, origo atque largitor omnium bonorum. Aliquando tamen tribuitur hæc appellatio rebus creatis, cum ab illo primo omnium auctore ad aliquam functionem, honorem et potestatem evehantur. 3fr. tract. de Deo etc. (p. 811)

- ¹⁶) Sammed Expos c. I. Joh. p. anf. St.: Quæ cum ita sint, quid mirum, si Christus, Dei verbum, Deus esse dicitur, cum non solum in nos miseros mortales innumera beneficia contulerit, et salutis nostræ vitæque æternæ dux, auctor et consummator exstiterit, divina, dum in terris ageret, potentia et auctoritate præditus; verum etiam a Deo postmodum supra omnes homines atque angelos, supra omnem principatum et potestatem, evectus fuerit, coeli terræque dominus factus, et vivorum mortuorumque iudex constitutus?

tyde: for Abraham bliver til, som: ser han blev til; for det Andet maae disse Ord ikke forbindes med *ἔγω εἰμι*, men med *λέγω ὑμῖν*; og for det Tredie maae *ἔγω εἰμι* ikke forstaaes om den blotte Eksistens; men om Christusværdigheden: Sandhed, ser Abraham bliver til siger jeg Eder, at jeg er Messias. Men Abraham var jo ikke blot blevet til, men ogsaa forgaaet for mange hundrede Aar siden, hvorledes kan det da sættes som noget Fremtidigt, at han skal blive til? Menneffet med Navnet Abraham, svarer Socin, var rigtignok forlængesiden bleven til, men det var endnu ikke blevet til, eller indtruffet, hvorfor Gud havde tilfagt ham dette Navn, nemlig, at han skulde blive mange Folkestags Fader (1 Mos. XVII, 5), d. e. efter Apostlens Udtydning (Rom. IV, 11) *πατήρ πατρῶν τῶν πιστευόντων δι' ἀναφορῆς*, da Evangeliet dengang endnu ikke var tilbudt disse, men først skulde blive det paa Grund af Jedernes Tilmodtagelighed. Disse giver Jesus altsaa her den alvorlige Formaning, at de skulle anerkjende ham for Kristus for Guds Rige bliver taget fra dem og givet til Hedningene ¹⁷⁾.

Ved Joh. XVII, 5 slog F. Socinus ind paa en anden Vej, som Sam. Grell og sildigere Rationalisterne ogsaa benyttede ved det nye omtalte Sted. Hvorledes kan man dog være saa blind, spørger han, at man ikke skulde indsee, at Kristus her ikke vil sige Andet, end at det allerede for Verdensstabelsen har været besluttet hos Gud, i sin Tid at skjænke ham den Herlighed, om hvilken han nu beder ¹⁸⁾?

Dog, en tætslynget Ruude af exegetiske Vanskeligheder ventede paa den socinianske Hermeneutiks Sværd i den johanneiske Prolog. Vi ville see, om det har formaaet at gjennemhugge den, eller om den ikke snarere har forhugget sig deri. — B. I. I Begyndelsen. Dette maa forstaaes efter Sammenhængen.

¹⁷⁾ F. Socini de Jesu Christi filii Dei natura sive essentia disp. adv. A. Volanum (Bibl. Fr. Pol. I, 2, p. 379).

¹⁸⁾ J. anf. Et.

Eigesom Moses (Mos. I, 1) med dette Udtryk kun meente de Ting's Begyndelse, om hvis Oprindelse han der vil tale, og det var dem af den synlige, ikke dem af den usynlige Verden, saaledes kan Johannes ogsaa her kun mene Begyndelsen af det, hvorom han vil handle, nemlig Evangeliet. Ikke ser der overhovedet var skabt Noget, men ser Christendommens nye Verden tog sin Begyndelse, var allerede — Ordet. Eigesom Tøberen metonymisk kaldes en Stemme, saaledes kaldes Kristus Ordet som Forkynder af det guddommelige Ord eller Evangeliet, og der siges om ham, at han i Begyndelsen, d. e. til den Tid, da Tøberen kaldte det israelitiske Folk til Bod, allerede var tilstede og af Gud udsæet til at bekjendtgjøre hans Villie. Men Ordet — var i Begyndelsen hos Gud: d. v. s. før Jesus ved Tøberen blev bekjendt for Jøderne, var hans heiere Bestemmelse kun Gud bekjendt; men denne Bestemmelse var af den Art, at der med Feie kunde siges i den ovenfor fastsatte videre Betydning: Ordet var Gud. — B. 3. Alt er skabt ved det o. s. v.: alle de aandelige og guddommelige Virkninger, som Christendommen frembragte i Verden, have deres Grund i Jesus som Forkynderen af det guddommelige Ord. — B. 4. I det var Livet, forsaavidtsom Enhver, der følger Jesus, vil opnaae den evige Salighed og af ham blive opvakt til Ubedelighed; han var Menneskenes Lys, idet han ved sin Lære og sit Exempel lyste for dem. — — B. 10. Det var i Verden og Verden er skabt ved det: d. v. s. Kristus optraadte blandt Menneskene, der ved hans Virksomhed bleve omstaaede i moralsk Henseende¹⁹). — B. 14. Og Ordet blev Kjød — tvært-

¹⁹) F. Socini explicatio I. cap. Joh. (Bibl. Fr. Pol. I, 81): Nemo est qui nesciat, novum Foedus, i. e. Evangelistarum et Apostolorum scripta, Hebraismis infinitis prope scatere. Scimus autem Hebraeos verba composita non habere, ideoque simplicibus pro compositis solere uti, qualem Hebraismum et veterum et recentiorum nonnulli agnoverunt in 3. cap. ad Ephes. V. 11, in illis verbis: — Qui omnia creavit per Jesum Christum. Quæ verba et vere et erudite interpretati sunt: Omnia instauravit, vel omnia

imod var Kristus, Forkynderen af det guddommelige Ord; alereede Kjød eller Menneſte paa den Tid, hvorom der er Tale, og ſaaledes maa derfor, og kan ogsaa med Faste, *eye-vero* overſættes, og det er tilføjet, forat man ikke ſkal holde det Bæfen, fra hvilket ſaa ſtore Virkninger ere udgaaede, for et overmenneskeligt; men juſt dette Ord, ſom ſkulde forebygge Dremmerierne om en høiere Natur i Kristus, lod Djævelen Menneſtene miſforſtaa.

Medens ſaaledes Sønnen, iſtedetfor at være en af Faderen fra Evighed avlet Perſon, gjordes til et ved Faderens almægtige Raadſlutning til guddommelig Værdighed ophøiet Menneſte (hvorefter i *Locus* om Christi Perſon): ſaa gjaldt d. h. Mand kun for Guds helliggjørende Kraft og Virkſomhed, der ligesaalet var perſonligt adſkilt fra ham ſom hvilkenſomhelſt guddommelig Egenſkab eller Virkning²⁰). Dette Begreb om d. h. Mand kun

iterum condidit, per Jesum Christum. Quæ cum ita ſint, omnibus Evangelistæ noſtri mens nota ſit; ait enim, Christum in mundo fuiſſe, h. e. inter homines verſatum eſſe, et mundum per eum eſſe factum [men i Grundtexten hedder det iſte *ἐκτισθη*, men *eye-vero*!] i. e. homines denuo quodammodo factos et creatos fuiſſe. Denne Obſervation blev gjort til hermeneutiſk Canon (p. 77): Neque prætermittendum eſt in Instrumento novo, dum ſcribitur per Christum factum eſſe mundum et omnia condita fuiſſe, non hæc ad mundi hujus corporci, quod communiter iſti faciunt primam creationem, ſed ad ipſius Christi ſpiritualis regni constructionem (quæ mundi reformatio eſt) eſſe trahenda.

- ²⁰) F. Socin. Quod regni Poloniæ etc. c. 4 (Bibl. I, p. 700): Spiritus s. — non eſt divinæ ipſius eſſentia perſona, ſed ejus vis atque efficacia. Christ. rel. breviss. inſtit. (p. anf. Et. p. 652): (de ſpiritu s. ſtatuerendum) illum non eſſe perſonam aliquam a Deo, cujus eſt ſpiritus, distinctam, ſed tantummodo (ut nomen ipſum, ſpiritus, quod ſtatum et affiliationem, ut ſic loquar, ſignificat, docere poſſent) ipſius Dei vim et efficaciam quandam, i. e. eam, quæ ſecum ſanctitatem aliquam offerat — De Deo, Christo et ſp. s. tract. (p. 811): Sed non eſt propterea Dei virtus et efficacia perſona aliqua divina; ſicut nec Dei bonitas, aut juſtitia, aut miſericordia, aut judicium, aliique Dei vel effectus vel proprietates,

de Socinianerne ogsaa netfærdiggjøre eregetist, uden at henfalde til lignende Voldsomheder, som de havde gjort sig skyldige i for at forsvare deres Lære om Treenen ²¹⁾.

Det var just hene eregetiske Vanstueligheder, som foranledigede de Arminianerne til at afvige fra den socinianske Lære i dette Punct. Socinianernes Fornuftbeviser mod Tænkstueligheden af tre lige guddommelige Personer i den ene Guddom vare overbevissende for dem; men en saadan Fortolkning af den herende Skriftsteder, som vi nylig have meddeelt enkelte Prøver paa, vilde de, som bedre Eregeter end de, der grundlagde det socinianske System, ikke indlade sig paa, de valgte derfor Middelveien mellem den kirkelige Lære om tre lige Personer i det guddommelige Væsen og dens fuldstændige Ophævelse ved Socinianerne: de underordnede den første Person den anden og tredje. Men denne Lære skyldstgjorde ikke Philosophien saaledes som Eregesen, de have derfor ikke fuldkommen Tro til dens Sikkerhed, men staae bestandsdigen ligesom paa Springet til at retirere sig over paa det socinianske Gebeet.

sunt personæ aliquæ divinæ. Alioquin multo plures etiam quam tres eas esse oporteret.

- ²¹⁾ F. Socin. Christ. rel. breviss. instit. (p. anf. St. p. 652): Sunt — testimonia divina, ex quibus præter ipsius nominis significationem confirmari possit, spiritum s. esse vim quandam atque efficaciam Dei — ut illud apud Lucam cap. ult.: virtus altissimi. Men hvad nu de Skriftsteder angaaer, in quibus spiritui s. ea tribuuntur, quæ sunt propria personarum et simul uni tantum Deo conveniunt, saa maa man lægge Mærke til, at sæpe in s. literis (1 Cor. XIII, 4 sa. Gal. III, 8. Jac. III, 17. Rom. VII, 8 ss. Joh. III, 8) quibusdam rebus ea tribuuntur, quæ sunt propria personarum, nec tamen res istæ sunt personæ; et cum sp. s. Dei vis sit atque efficacia, — sæpissime fit, ut Spiritus sancti nomine nihil quam ipse Deus, quatenus vim istam atque efficaciam exserit, intelligatur. Quod enim (Tilfætning fra tract. de Deo etc. p. anf. St.) virtuti atque efficaciam Dei tribuitur, id sine dubio ipsi Deo tribuitur.

Saad d. h. Skrift angaaer, saa ere Arminianerne enige med Socinianerne i, at Udtrykket, Guds Een, i Skriften ogsaa har en videre Betydning, og derfor ogsaa bruges som Betegnelse for Mennesker, enten forsaavidt de alle ere Guds Skabninger, eller forsaavidt enkelte ere udmærkede af Gud ved Værdighed, Velgjerninger og isærdeleshed ved Deelagtiggjærelse i Eenlighedsforholdet²²⁾. I denne videre Betydning bliver Jesus ogsaa undertiden kaldt Guds Een efter sin menneskelige Natur: 1) paa Grund af hans Vøling ved d. h. Aand (Luc. I, 35); 2) paa Grund af hans messianske Embede, i Betragtning af det G. T's Sprogbrug (Luc. XXII, 66. 70. Joh. X, 35 f. jfr. Ps. II, 7); 3) paa Grund af hans Opvækkelse fra de Døde, i hvilken han paany blev avlet af Gud ligesom af Jordens Skjed (Ap. Gj. XIII, 32 f. Rom. I, 4); endelig 4) paa Grund af hans Opheielse til Himlen, til Faderens Høire (Hebr. I, 4). Som næstaaende er derfor den bibelske Betegnelse af Jesus som Guds Een ikke noget sikkert og uomtvisteligt Beviis for hans guddommelige Natur; men paa andre Steder tillægges der ham Attributioner, af hvilke det sees, at han ved en sand, om end hemmelighedsfuld og uudsigelig Vøling har existeret som sand Guds Een og som deelagtig i den guddommelige Natur, ikke blot før sin Fødsel af Maria, men før al Tid²³⁾. Her komme Arminianerne ogsaa blandt Andet til at tale om de anførte Beviissteder for Eennens Guddommelighed, og de finde, at Socinianernes Fortolkning af dem er, om ikke absolut umulig, saa dog i højeste Grad tvungen, og at den ligesom gaaer ud fra den Forudsætning, at Eennens evige Fremgang af Faderens Væsen er noget Utænkeligt. Uden nu at ville sætte nogen Dom om Tænkkeligheden af et saadant Væsen og et saadant Forhold, bleve Arminianerne staaende ved, at hine johanneiske, og flere lignende Steder hos Paulus og i Hebræerbrevet, naar de betragtes med et uhil-

²²⁾ Limborch, theol. christ. II, 17, 8.

²³⁾ Samme, sammeft. 10: Quæri hic potest, an ergo sola filii Dei appellatio evidens atque irrefragabile argumentum sit ad proban-

det Vist, indeholde Væren om en evig Guds Een²⁴). Arminianeren er ad Gregorius Dei overbevist om, at der i Skriften ikke blot i Almindelighed er Talen om tre guddommelige Subjekter, Faderen, Sønnen og d. h. And; men at tillige for det Første disse opfattes som for sig bestaaende Personer, og for det Andet tilskrives virkelig Guddommelighed²⁵). Men med Hensyn til Guddommeligheden og dens Attributer bleve de ikke hinanden sdeordnede, men underordnede, saaat Faderen alene har Guddommeligheden med dens Fuldkommenheder fra sig selv, Sønnen derimod fra Faderen og d. h. And fra Sønnen og Faderen, der altsaa er Kilden til og Principet for al Guds-

dum, quod filius ejusdem cum patre naturæ divinæ vere sit consors? Resp. Si appellatio hæc solitaria inspicatur, neque ex aliis scripturæ sacræ locis, quibus filii deitas comprobatur, illustretur, solum ad hoc evincendum sufficiens esse non videtur: quoniam certum est, domino nostro Jesu Christo respectu humanæ suæ naturæ, ob gratiosam divinæ majestatis communicationem, filii Dei appellationem sæpius in scripturis esse attributam: et quidem quaduplici potissimum respectu etc. — 11: Attamen aliis scripturæ s. locis ea de Jesu Christo, filio Dei, enuntiantur, ex quibus liquet, ipsum per veram, attamen arcanam et ineffabilem, generationem filium Dei extitisse, non tantum antequam homo ex Maria virgine nasceretur, sed et ante omnia secula, et per eam naturæ divinæ vere consortem fuisse. Sfr. Episcopus, instit. theol. IV, 33 (Opp. Tom. I, 1, p. 335).

²⁴) Episcopus p. anf. St. p. 336: Ex his patet, interpretationem illam non planam esse ac facilem, sed quæsitam atque operose elaboratam; nulla alia de causa, quam quia creditur, hypothesin istam (Jesum Christum filium Dei fuisse atque extitisse antequam ex Maria, matre sua, homo nasceretur) veram esse non posse. — Sed vero, utut de hac hypothesi est, respondeo, interpretationem istam non paucis nec exiguis difficultatibus laborare.

²⁵) Limbørgh, p. anf. St. §. 4: Primo itaque tres hi, quorum scriptura meminit, pater, filius ac spiritus s., describuntur nobis in scriptura ut individua subsistentia, vita, intelligentia, voluntate et potentia prædita — . 7: Secundo. Tribus hisce tribuuntur divinæ perfectiones.

dommelighed i hine to²⁶). Hvorledes denne Underordning i Kirkeligheden ligger i selve den kirkelige Treenhedslæres Formler, det bliver nu paaviist. Naar det, at være Grunden til sin egen Tilværelse, hører til Gudsdommen i Ordets fulde Betydning, saa kan den kun tilkomme Faderen, ikke Sønnen og Anden, der, ifølge Kirkelæren, have deres Væren fra Faderen. Men saaledes staae hine to under Faderen, og af dem Anden under Sønnen i Rang, Værdighed og Magt. Faderens Forrang for Sønnen og Sønnens Forrang for Anden har Kirken bestandig i Gjærningen anerkjendt ved de 3 Personers constante Orden; hvad Værdigheden angaaer, saa er det værdigere at avle end at blive avlet, at aande end at blive aandet; og den Udsendende maa være mægtigere end den Udsendte, den Befalende mægtigere end den, der udretter Befalingen²⁷). Vi have altsaa her et Subordinations-system med tre Trin, der kun adskiller sig fra det

²⁶) *Episcopus p. anf. St. c. 32 (p. 383); Sed vero addo — personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate: ita ut pater solus naturam istam divinam et perfectiones istas divinas a se habeat, sive a nullo alio, filius autem et spiritus s. a patre: ac proinde pater divinitatis omnis quæ in filio et sp. s. est fons ac principium sit.*

²⁷) *Samme, sammest.: Id evincunt — ipsi termini sive voces filii et spiritus s., quæ subordinationem a generante et spirante important in primo concepta suo — (p. 334). Enimvero — certum est, patri soli proprie istam divinitatis perfectionem sive ἀκμην competere, quod cum a se ipso, i. e. a nullo alio, habeat. A nullo enim habere esse suum proprie est primum ac summum esse, in quo divinitatis ἀκμη est et fastigium. Unde consequitur, patrem sic esse primum, ut etiam summus sit, tum ordine, tum dignitate, tum potestate. — Linborgh, p. anf. St. §. 25: Communis Christianorum consensus ordinis ratione prærogativam hanc agnoscit, patri semper tribuens primum locum, secundum filio, tertium spiritui s. Sed et est quædam supereminetia patris respectu filii, et patris ac filii respectu spiritus s., ratione dignitatis et potestatis. Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari. Mittens etiam in missum potestatem habet, non autem missus in mittentem.*

arianisme berøber, at det ikke lader Sønnen være skabt i Eiden, men være avlet fra Evighed af Faderen, og ligeledes Anden fra Evighed være fremgaaet af begge, hvorfor det ogsaa bestemmer Underordningen som en saadan, der ikke ophæver Eigheden i Fæsenet.

Imidlertid kan man af den Maade, paa hvilken Arminianerne behandle denne Deel af Læren, see, hvorlidet deres formidlende Theorie tilfredsstillede dem, ja, at de af Hensyn til Dogmatiken igjen bestandig fælte sig hændragne til den socinianste Lære, fra hvilken Hensyn til Ereketiken havde fjernet dem. Hvor ængsteligt drage de sig ikke tilbage fra de kirkelige Formler, som de opgive som uadæquate og som Foranledninger til beklagelige Stridigheder, til d. h. Skrifts simple Ord og til en Ikke-Videns Skjul²⁵⁾! Og hvor mistænkeligt er det ikke, naar Episcopius paa Afhandlingen om Trinitetslæren lader følge et gjennem to Capitler fortsat Beviis for, at Troen paa, at Kristus før Verden var Guds Søn, ikke just er nødvendig til Salighed, da for det Første Skriften kan ubestemt fordrer Troen paa ham som guddommeligt Sendebud og Guds Søn, hvilket han jo, i den ovenfor udviklede Betydning, ogsaa kunde være som Menneſke, og for det Andet og fornemmeligen fordi det at anerkjende Kristus som en af Gud med Guldmagt udrustet menneſkelig Lærer er tilstræffeligt til at bevæge os til Eydighed mod ham, hvoraf alene vor Salighed er afhængig²⁶⁾.

²⁵⁾ Timborsch, p. anf. Et. §. 3: Nos, quibus non licet, esse adeo acutis, quique periculose deliniri, tuto ignorari de Deo credimus quæ Deus nobis in verbo suo non revelavit ac a nobis ignorari voluit, prætermisſis omnibus curiosis quæſtionibus, quas a nobis nec capi nec intelliſſi ingenue fatemur, mysterium hoc divinum ac arduum preferemus, quantum fieri potest, iisdem vocibus, quibus spiritus s. nobis dedit eloqui, consulte abſtinentes a vocibus, quas humana excogitavit industria: non quia sano ac commodo ſenſu uſurpari non poſſe credimus; ſed quia ut plurimum ambigæ ſunt variarumque contentioſarum materia. 3fr. §. 27 f.

²⁶⁾ Episcop. p. anf. Et. c. 34, p. 338 f.: (Scire ac credere, Jeſum peculiari isto, quem adstruximus, modo alium Dei eſſe, ad sa-

Fra nu af gif det rast fra Haanden med Dogmets Op-
 løsning. Hver, der var istand til, at læse Bibelen uden sin
 confessionelle Dogmatisk Briller, men som dog endnu holdt fast
 ved dens Ords Autoritet, kom til et Subordinationsystem, der
 snart var mere arianst, snart mere arminianst, og af saadanne
 Systemer see vi da flere fremtræde i Løbet af det 17de og 18de
 Aarh., især i England, dog ogsaa i Tydskland³⁰). Dog var
 det indlysende, at Intet mere streed mod det Absolutes Begreb
 end en Gud, der var en anden underordnet, og derfor foretrak
 Andre, mere sabellianst at omtypde de tre Personer til tre Præs-
 ter og Virksomheder i det guddommelige Væsen³¹). Men saale-
 des kom man i Strid med Skriften ligesom før med Fornuften,
 og Afvigelsen fra Kirkelæren var lige stor paa begge Sider. Da
 der bestandig var mindre og mindre at frygte for Kirkens ydre
 Magt, saa søgte man at omstyrte det aandelige Voldværk, som
 Aabenbaringens Autoritet reiste om den kirkelige Trinitetslære,
 ved at paavise dennes Oprindelse udenfor Aabenbaringsgebe-
 tet³²), samt hvorledes det var gaaet til ved dens kirkelige Ud-
 dannelselse og ved Forsvaret for den³³), og saaledes at stille den

latem necessarium non est) — quia honor Christi debitus i. e. fi-
 des et obedientia, quam Deus pater Jesu Christo attributam vult,
 sarta tecta constare, i. e. Christo tribui potest, absque eo, quod
 cognoscatur isto peculiari modo ex patre suo genitus esse. Ra-
 tio consequentiæ hæc est, quia ad salutem æternam consequendam
 nihil aliud requiritur, quam ut ei credatur et obediatur.

³⁰) I England s. Ex. af B. Whiston, S. Clarke; i Tydskland af Dip-
 pel, Purgold o. A., s. Wegscheider, instit. §. 90 not. f. og g;
 Bretschneider, Dogmatik I, §. 82, S. 649.

³¹) Saaledes Meier, Seiler o. A., hos Bretschneider p. anf. St. S.
 648.

³²) (Souverain) le Platonisme dévoilé. 1700. Versuch über den Plato-
 nismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluss der
 platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahr-
 hunderten; aus dem Französ. überseht und mit Borr. und Anmerk.
 begleitet von Löffler 1782. 92.

³³) Allerede Episcopus henter herfra et Argument mod den kirkelige Tre-
 enighedslære. P. anf. St. c. 34, p. 340: De af Døbeformlen frem-

paa en Plads, hvor den var tilgængelig for Fornuftens Indvendinger. Ogsaa den Støtte, som Treenighedslæren, idetmindste som Subordinationismen, fandt i Bibelen, blev snart borttaget ved Antagelsen af Accommodationer og poetiske Personificationer, siden ved den ligefremme Tilstaaelse, at denne Lære, forsaavidt den var indeholdt i Bibelen, maatte uledes af Samvirkningen mellem jødiske Theosophemer og de første Christnes Begjæring for deres Messias²⁴⁾; og saaledes var Selvtænkningen fuldstændigen emanciperet i dette Punct.

Ved Siden af denne negative Bestræbelse for at opløse det kirkelige Dogma gik nu den positive for speculativt at omdanne det, der afsplitte sig fra lignende Forsøg i ældre Tid derved, at den havde hiin negative Side til Forudsætning om end ubevidst, d. v. s., at den mere eller mindre klart var sig bevidst, at den satte noget Andet istedetfor det kirkelige Dogma. Ligesom vi inddeelte de ældre Forsøg i slette psykologiske og psykologiske speculative, saaledes kunne vi dele de nyere i 1) saadanne, som udgange fra den kritiske Philosophie, erklære, ikke at ville udsige Noget om en Bestemthed i det guddommelige Væsen i og for sig, men kun om den Maade, paa hvilken det viser sig for os; 2) saadanne, som, fremgaaende af Idealismen, udvide Zegets indre Forhold til Forhold i det Absolute; endelig 3) saadanne, der søge at hæve sig fra den subjective Mands Standpunct til Universets.

saade ældste Troesregler, ligesom ogsaa endnu det saakaldte Symb. apost. indeholde den endnu ikke i dens senere Bestemthed; quod ad cetera post consecuta symbola, quæ in conciliis oecumenicis, ut vocantur, cusa fuerunt, ea — si, quod res est, dicendum est — ab episcopis inter se magna cum simulatione jurgentibus et contententibus ex fervore, si non furore partiumque studio insano ac maleferiato præcipitata potius videri debent, quam a compositis animis profecta. — Unde et eadem velut poma Eridos fuerunt in ecclesia, et non litium tantum et rixarum, sed tristissimarum seditionum, factionum et persecutionum seminaria fuerunt.

²⁴⁾ Wegscheider, instit. §. 92. p. 335.

I Overeensstemmelse med den præctistte Fornufts Fornødenhed er, efter Kant, den almindelige sande Religionstro en Tro paa Gud 1) som hellig Lovgiver, 2) som Menneskeslægten's Opholder, som dens algode Styrer og moralske Forserger; 3) som Haandhæver af sine egne hellige Love, d. e. som retfærdig Dommer³⁵⁾. Herved er der dog ingenlunde sat nogen objectiv Forskiel i det guddommelige Væsen, men hele Adskillelsen bliver indenfor vor Erkjendelsesvæsen subjective Virksomhed. — Efter de Wette er al Menneskets Erkjendelse bunden til det tredobbelte Forhold som Hele, Form og Dele, eller den transcendente, formale og materiale Apperception, og herefter opfatte vi ogsaa Subsidiern. Vi tænke os Gud enten i hans Selvstændighed som Fornuftsens høieste Gjenstand, som Fader; eller som Verdens Form, som den, ved hvem Verden er til og bestaaer, som Sen, eller som gjenneutrængende og oplysende Naturen, som det Princip, fra hvilket Liv og Lys udgaaer, som Aand. Vil man bruge Billedet, Person, om Gud, saa kan man kun anvende det paa den første Anskuelse af Gud (som Fader): i Anvendelsen paa de to Andre er det uden Betydning³⁶⁾.

Medens der her med Bevidsthed og ganske usforbeholdent bliver sat noget Andet, om end kun Subjectivt, istedetfor den kirkelige Treenighedslære, saa savner man desværre ofte den tydelige Bevidsthed herom, eller idetmindste en aaben Tilstaaelse heraf, ved de idealistiske og pantheistiske Constructioner. De idealistiske gaar, som allerede hos Augustin, Melancthon o. A., ud fra Aandens Natur som Subject-Object, men de ere forsaavidt renere end disse ældre Forsøg, som de ikke stille det tredie Moment ved Siden af det andet, men bestemt opfatte det som begge de andres høiere Eenhed. Leibniz oplyser saaledes Treenighedslæren ved en Sammenligning, som det ældre Standpunct, de blot psychologisk-speculative Analogiers, allerede havde brugt, nemlig ved Sammenligningen med Aandens Reflexion, der er sit eget Object, en som forestillende, en anden som forestillet,

³⁵⁾ Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 165.

³⁶⁾ Religion und Theologie, S. 210.

og bog i begge kun een og den samme Aand³⁷⁾. Men foruden det, at der i denne Sammenligning ikke er givet de enkelte Momenteres personlige Selvstændighed, saa er ogsaa i samme, ligesom i alle de andre Forsøg, som vi skulle omtale, Momenternes Tal et andet end i Kirkelæren. Denne indeholder, rigtig uddannet, tre Momenter, der forenes i et fjerde, det guddommelige Væsen: i den filosofiske Construction derimod ere ikke tre forenede i et fjerde, men to forenede i et høiere Tredie; vilde man kalde det Treenighed, saa maatte man betegne det kirkelige Dogma som Fiirenighed, eller naar dette skal kaldes Treenighed, saa har Philosophien kun en Toenighed³⁸⁾.

Den samme idealistiske Construction, kun allerede med sjælfere Forbring paa Objectivitet, ligger ogsaa til Grund for nogle mystiske Forklaringer af Treenighedslæren. Naar Poiret bestemmer Faderen som Deus a se, Sønnen som Deus ex se, d. h. Aand som Deus ad se refluens, eller den første som cogitatio directa, se quærens? den anden som cogitatio sui reflexa se ipsam adepta, den tredje som cogitatio se inventam sibi exponens et patefaciens³⁹⁾, eller naar Angelus Silesius synger i sin cherubinischer Wandersmann:

³⁷⁾ Miscellan. IV. Remarque sur le livre d'un Antitrinitaire (ansørt af Twesten, Dogm. II, 1. S. 212): Je ne trouve rien dans les créations de plus propre à illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immédiat, et agit sur soi même en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un image ou ombre de deux substances respectifs dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même, une substance individuelle absolue. Opp. I, p. 14, kalder han Faderen intellectivum, Sønnen intelligibile, d. h. Aand intellectio.

³⁸⁾ Jfr. Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes, S. 86.

³⁹⁾ Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, f. Twesten, p. anf. St. S. 211 f.

Gott küßt sich in sich selbst; sein Kuß der ist sein
Geist;

Der Sohn ist's, den er küßt, der Vater, der es
leistet⁴⁰⁾,

saar giver Daumer en rigtig Forklaring af det Sidste og med det Samme ogsaa af det Første, naar han siger: Gud er Fader som sin absolute Selvbevidstheds Subject, Een som dens Object, And som denne rene Act, hvorved han adskiller sig fra sig selv, eller stiller sig i Subject og Object, og sammenfatter begge i Et⁴¹⁾. Til denne Række hører ogsaa Lessing's Deduction af Trinitetslæren, hvilken Schelling kalder det Speculativeste af Alt, hvad Lessing nogensinde har skrevet⁴²⁾. Det eneste, alfuldkomne Væsen — siger Lessing — har fra Evighed af ikke kunnet bestjæftige sig med Andet end med Betragtningen af det Alfuldkomne. Det Alfuldkomne er det selv, altsaa har Gud fra Evighed af kunnet tænke sig selv. Men Forestillen, Villen og Elaben er Et hos Gud. Man kan altsaa sige: Alt, hvad Gud forestiller sig, skaber han ogsaa. Gud tænkte sig fra Evighed af i al sin Fuldkommenhed, d. e. Gud skabte sig fra Evighed af et Væsen, som ikke manglede nogen Fuldkommenhed, som han selv besad. Dette Væsen kalder Skriften Guds Een, eller, hvad der endnu vilde være bedre, Gud Sønnen: en Gud, fordi han ikke mangler nogen af de Egenskaber, som tilkomme Gud; en Een, fordi, efter vore Begreber, det, som forestiller sig Noget, synes at have en vis Prioritet for Forestillingen. Dette Væsen er Gud selv, og kan ikke adskilles fra Gud, fordi man tænker det, saasnart man tænker Gud, og fordi man ikke kan tænke det uden Gud, d. v. s. fordi man ikke kan tænke sig Gud uden Gud, eller fordi den ingen Gud vilde være, som man berøvede Forestillingen om sig selv. Man kan kalde dette Væsen et Vilde af Gud, men et identisk Vilde. Jo mere to Ting have tilfælles med

⁴⁰⁾ VI, 238.

⁴¹⁾ Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, S. 3.

⁴²⁾ Schelling, Vorlesungen über die Methode des acad. Studium, S. 184.

hinanden, desto større er Harmonien imellem dem. Den største Harmonie maa altsaa finde Sted mellem to Ting, der have Alt tilfælleds med hinanden, d. e. mellem to Ting, som tilsammen kun ere eet. To saadanne Ting ere Gud og Gud Sønnen, eller Guds identiske Billede; og den Harmonie, der er imellem dem, kalder Skriften Aanden, som udgaaer fra Faderen og Sønnen. I denne Harmonie er Alt det som er i Faderen, og altsaa ogsaa Alt, som er i Sønnen; denne Harmonie er selgesig Gud. Men den er Gud saaledes, at den ikke vilde være Gud, naar Faderen ikke var Gud og Sønnen ikke var Gud, og at begge ikke kunne være Gud, hvis denne Harmonie ikke var; d. e. alle tre ere Et⁴³⁾.

Ogsaa hos Schelling og Hegel findes der Constructioner, som ganske høre til denne Klasse. Det absolut Ideales selvstændige Erkjenden af sig selv — siger den Første — er en evig Forvandling af den rene Idealitet til Realitet. Al blot endelig Forestilling er efter sin Natur kun ideal: Absoluthedens Repræsentationer derimod ifølge deres Natur reale, fordi den er det, hvorved det Ideale er absolut reelt. Det Absolute bliver sig derfor ikke objectivt i et blot idealt Billede af sig, men i et Afbillede, der tillige er det selv, et virkeligt andet Absolute. Det lægger hele sin Væsenhed over i det, hvori det bliver objectivt. I sin selvstændige Producenter danner det sig ind, stuer det sig ind i det Reale, hvorved dette bliver selvstændigt og ifølgende ligesom det første Absolute. Dette er dets ene Side. Men det er dog kun absolut og selvstændigt i det Absolutes Selbobjectivering, og selgeligen kun ifølgende ifølgende forsaavidtsom det tillige er i det Absolute; og dette er dets anden, ideale eller subjective Side. Det er altsaa kun absolut reelt forsaavidtsom det er absolut idealt, og omvendt⁴⁴⁾. Paa lignende Maade siger

⁴³⁾ Lessing, das Christenthum der Vernunft, WB. VII, S. 142 ff. Jfr. die Erziehung des Menschengeschlechts, S. 73, WB. VI, S. 322. f., hvor denne Guds reflexive Forestillings selvstændige Realitet bevises ved en Art ontologisk Argument.

⁴⁴⁾ Schelling, Philosophie und Religion, S. 28.

Hegel: Gud er Manden, den rene Videns Virksomhed, den højselv-
 stændige Virksomhed. Den rene Virksomhed er Viden, den
 maa sættes i sine Momenter: til Viden hører et Andet, som vi-
 des, og idet denne Viden ved det, tilegner den sig det. Heri
 ligger, at Gud, det evigt i og for sig og for sig Værende, evigt
 avler sig som sin Een, adskiller sig fra sig: den absolute Dom
 (Urtheil — Sondernng). Men det, som saaledes adskiller sig fra
 sig selv, har ikke Form af en Andetværen, men det Adskilte er
 umiddelbart kun det, fra hvilket det er adskilt. Gud er Mand,
 ingen Dunkelhed, ingen Skygge eller Vanding trænger sig ind i
 dette rene Lys⁴⁵⁾.

Disse Constructioner af Treenigheden udaf den menneskelige
 Bevidsthed have alle den Feil, at de allerede forudsætte Gud
 som forestillende Mand, da dog denne Tilværelsesform for Man-
 den først kan indtræde derved, at det Absolute udtræder i Ver-
 den. Dette har Hegel godt indseet, naar han tilføjer følgende
 Bemærkning ved det nysanserte Sted: Vi sige: Gud avler evigt
 sin Een, paa denne Maade begynde vi med at tale om Gud:
 han gjer dette o. s. v., men vi maa vide, at Gud er selve denne
 Gjeren. Gud er Begyndelsen, han gjer dette; men ligesaameget
 er han ogsaa blot Enden, Totaliteten, først saaledes, som To-
 talitet, er Gud Manden. Gud blot som Fader er endnu ikke det
 Sande; han er tværtimod Begyndelse og Ende, han er sin For-
 udsætning, gjer sig selv til Forudsætning, han er den evige Pro-
 cess⁴⁶⁾. Gud gjer sig selv til Forudsætning og denne Foruds-
 sætning er endnu ikke den sande Gud — det er det Samme,
 som Schelling udtrykte saaledes, at Gud først fremgaaer som exis-
 terende Gud af en fra hans Eksistens forskjellig og dog med den
 identiff Grund⁴⁷⁾; eller som naar Jacob Bohme opfatter Fader-
 ren, som den der ikke allerede selv er Noget, men først Villien

⁴⁵⁾ Hegel, Religionsphilosophie, II, S. 185. Jfr. Gesch. d. Philos.
 III, S. 13.

⁴⁶⁾ Religionsphil. p. anf. St. jfr. S. 199.

⁴⁷⁾ Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit. Phil. Schrif-
 ten, I, S. 429 ff.

til Noget, som den dunkle Trift til Selvaabenbaring⁴⁵⁾. Det er vel den Åg til Fædselen fremtrængende Aand, der bestemmer det absolute Livs Articulation og Bevægelse; men den første Eksistens, som den giver Åg, er endnu ikke dens Eksistens som forestillende Bevidsthed, fra hvilken hine Constructioner gaae ud.

Hermed hænger en anden Mangel sammen, som er antydet i de Udsættelser, som Schelling har gjort ved Læslings Construction af Trinitetslæren. Denes Mangel er efter Schelling, at den ikke sætter denne Idre i Forbindelse med Verdens Historie og altsaa ikke begriber det Endelige, saaledes som det er i Guds evige Anskuelse og viser sig som en lidende, Tidens Eljæbner underkastet Gud, som den evige af Afaders Væsen fødte Guds Een⁴⁶⁾. Denne Dabel rammer nu vel forsaavidt ikke Læsling, som han kun adskiller Eennen og Verden som Guds i Et sammensattede og adspalttede Forestilling om sine Fuldkommenheder (hvorom siden): men væsentligt er det, at blive sig bevidst, at Eennen i den speculative Trinitetslære ikke kan være et supramundant, hiinsidigt Væsen, men alene Verden eller den endelige Bevidsthed selv. Saaledes opfatter Schelling paa et andet Sted Treenheden som Symbol paa det Endeliges Enhed med det Uendelige i det Evige: thi det Endelige er, forsaavidt det er i det Absolute, ligesaavel absolut, som det Uendelige og Evige, der er det Ab-

⁴⁵⁾ *Mysterium magnum*, 7, 6 ff.: Das aber gesagt wird von Gott, er sei Vater, Sohn und heil. Geist, das ist gar recht gesagt; allein man muß es erklären, sonst begreift's das unerleuchtete Gemüthe nicht. Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes, er ist außer aller Natur oder Anfange der Wille zum Ich's, der faßt sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und die Lust ist des Willens oder Vaters gefasste Kraft, und ist sein Sohn, Herz oder Siß, der erste ewige Anfang im Willen, und wird darum ein Sohn genannt, daß er im Willem einen ewigen Anfang nimmt, mit des Willens Selbstfassung. So spricht sich nun der Wille durch das Faßen aus sich aus, als ein Aushauchen oder Offenbarung, und dasselbe Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen ist der Geist der Gottheit oder die dritte Person, wie es die Alten gegeben haben.

⁴⁶⁾ Schelling, Vorles. über die Methode des acad. Studium, S. 184.

fulgte selv⁴⁰⁾. I Overeensstemmelse hermed bestemmer Hegel den absolute Aand som det evige sig selv lige Væsen, der bliver sig et Andet og veed dette som sig selv; som det Uforanderlige, der er dette ved bestandig at vende tilbage til sig fra sin Andetværen; som Bevidsthedens Steptiste Bevægelse, dog saaledes at det forsvindende Objective bliver, eller i sin Bliven har Betydningen af Selvbevidsthed. Dette er i den kristelige Religion forestillet saaledes, at det evige Væsen bliver sig et Andet, skaber Verden; denne er sat som et Andet. Hertil kommer da endnu det Moment, at dette Andet i og for sig ikke er et Andet for det guddommelige Væsen, men at det er det guddommelige Væsens Phænomen. Heri ligger da for det Tredie Ligheden af det Andet og det evige Væsen, Aanden, det Andets Tilbagevenden i det Første⁴¹⁾.

Om den logiske Construction af Treenhedslæren hos Augustin og om det, som vi have fundet hos Poiret, mindes vi ved Daubs Distinction mellem Deus a quo, in quo, et cui satis est Deus, eller Faderen, og Deus qui est a Deo, in Deo, Deoque satis, eller Sennen; det tredje Moment, eller Aanden, maatte være Enheden af begge; men dette Moment faaer Daub

⁴⁰⁾ Neue Zeitschrift für speculative Physik, I, 1. S. 77: Til dette Standpunkt har Hichte ogsaa havet sig i sine sidste Aar, og fra det har han leveret en Paraphrase af det første Vers i den johanneiske Prolog, der som et Eidskifte til den socinianske maa staae her. Anweisung zum seligen Leben, S. 165. In Summa: jeg vilde udtrykke disse 3 Vers (Joh. I, 1—3) saaledes i mit Sprog. Ligesaa oprindelig som Guds indre Væren er hans Tilværelse, det Eidske er uadskilleligt fra det Første, og er selv ganske ligt med det Første, og denne guddommelige Tilværelse er i sin Materie nødvendigen Biden: og i denne Biden alene er en Verden og alle Ting, som foresindes i Verden, blevne virkelige. — I den, denne umiddelbare guddommelige Tilværelse, var Livet, den dybeste Grund til al levende — Tilværelse, og dette Liv blev i det virkelige Menneske Lys, bevidst Reflexion; og dette ene, evige Urlys skinnede evigt gennem Mørket i de lavere og uklare Trin af det aandelige Liv, har dem useet og opholdt dem i Tilværelsen, uten at Mørket begreb det.

⁴¹⁾ Hegel, Gesch. der Philos. III, S. 8. Jfr. Encyclop. S. 587; vermischte Schriften (WB. XVII) S. 528.

kun ufuldkomment ud i sin Fremstilling⁵²). Vedre er dette lykelædes Marheineke. Umiddelbart og abstract — siger han — er Gud kun Identiteten, den Væren, som ikke er Tænken, eller kun an sich Vånd. For virkeligt at være dette, adskiller han sig fra sig, stiller sig som et Andet ligeoverfor sig, og idet han i denne Andetværen er for sig, refererer sig til selv, igjen ophæver den satte Forstiel, er han i og for sig og for sig Værende, eller Vånd⁵³).

Kaste vi fra dette Standpunkt et Blik tilbage paa den kirkelige Treenighedslære, saa ville vi vistnok neppe gjenfende den i den speculative, som er traadt i dens Sted. Denne Differenti ere de Mænd, som have opstillet den speculative Treenighedslære, tildeels sig meget vel bevidste, og de ulede den af Forstjellen mellem Menigheds blot forstjellende Bevidsthed, paa hvis Grund det kirkelige Dogma udfoldede sig, og den begribende Tænkning. For den sidste ere, efter Hegel, hine Momenter i det absolute Liv Forstjelle, der ligesaa umiddelbart opleses som sættes, og ligesaa umiddelbart sættes som opleses; hvileløse Begreber, der kun ere det, at have deres Modsetning i sig, og kun at finde Hvile i det Hele; saaat det Eende og Virkelige blot er denne i sig frebsende Bevægelse. Men Menigheds Forestilling har Indholdet uden dets Nødvendighed, og bringer istedetfor Begrebets Form de naturlige Forhold mellem Fader og Een ind i den rene Bevidstheds Rige. Benævnelsen af det tredje Moment som Vånd, skjøndt i og for sig mere passende til Begrebet end Benævnelserne for de to første, passer dog ikke til disse, da en Categorie som Kjærlighed var mere stillet til at betegne deres heire Genhed. Dog, om vi ogsaa lode Benævnelserne gaae, saa træde deels Momenterne i Væsenets Bevægelse for Forestillingen ud fra hinanden som isolerede, faste Substantier eller endog Subjecter; deels træder Forestillingen tilbage fra denne sin rene Gjenstand, denne er for den et Andet, i hvilket den ikke

⁵²) Theologumena, især p. 110. Jfr. mine Characteristiken und Arit. S. 86 f.

⁵³) Grundlehren der christl. Dogmatik, S. 260 o. fl. St.

begriber Mandens Natur og sig selv som Moment⁵⁴). — Denne uforbeholdne Udskillelse af sin Trinitet fra den kirkelige er Hegel dog ikke altid bleven tro. Navnligen i Forelæsningerne over Religionsphilosophien, der ved deres altfor store Eftergivenhed mod den religiøse Forestilling have forarsaget mange Misforstaaelser og Forvirringer, som nu først lidt efter lidt lase sig, taler han ikke sjældent saaledes som om han havde isinde at forsvare det kirkelige Dogma som saadant. Mod denne Sandhed, at Gud er den treenige — bemærker han her, kommer Forstanden frem med sine Endeligheds-Categorier: Tre kunne ikke være Een o.s.v. Meno m Tre som Tal er her slet ikke Tale, det er aldeles taaletøst og begrebsløst at bringe denne Form ind her⁵⁵). Hvorimod skal man ikke turde gjøre Tallets Categorie gjældende? mod den hegelste eller mod den kirkelige Trinitet? At gjøre det mod den første er endnu ikke falden Nogen ind, fordi Momenterne, der dialectisk gaae over i hinanden, ikke ere stadige nok til at tillade nogen Tælling; men i Kirkelæren staae disse Momenter, efter Hegels egen Erklæring, fast som forsigværende Subjecter, og selgeligen kunne de ikke blot, men de maae endogsaa tælles. Mod Kirkelæren har altsaa det, som Hegel kalder at bringe Endelighedens Categorier ind, sin fulde Ret, som han selv paa andre Steder har anerkjendt⁵⁶). Hvorfor da badle dette her og derved berede de Orthodokse en stussende Glæde, Rationalisterne en ufortjent Uergrelse? Ja Hegel tager sig endogsaa i Religionsphilosophien af Forestillingen om Personer til Betegnelse af det absolute Livs Momenter. At tænke tre Personer som Et, siger han, skulde synes umuligt, fordi Personen er en i sig afsluttet, haard Forsigværen: men seer man nærmere til, saa er det just Personlighedens Character, at ophæve denne Isolering; i Kjærligheden, Familien, Venfabet, opgiver Personen sin Eær-

⁵⁴) Hegel, Phänomenol. S. 377 f.; Religionsphilos. I. S. 122. II. S. 197.

⁵⁵) Hegel, Religionsphilosophie, II, S. 186. Gausse paa samme Maade havde Kirkelæren Basilus betegnet denne Tællen som *τὰν ἀναιδέων*.

⁵⁶) J. Ex. just i det anførte Sted af Phänomenologien.

kan afskillelement ud i sin Fremstilling⁵²). Bedre er dette lyksedes Markeerte. Umiddelbart og abstract — siger han — er Gud sin Identiteten, den Væren, som ikke er Tænken, eller han an sig Mand. For virkelig at være dette, adskiller han sig fra sig, stiller sig som et Andet ligeoverfor sig, og idet han i denne Andetværen er for sig, refererer sig til selv, igjen ophæver den satte Forskjel, er han i og for sig og for sig Værende, eller Mand⁵³).

Kaste vi fra dette Standpunkt et Blik tilbage paa den firklige Treenhedslære, saa ville vi vistnok neppe gjensende den i den speculative, som er traadt i dens Sted. Denne Differenti ere de Mend, som have opskillet den speculative Trinitetslære, tildeels sig meget vel bevidste, og de ulede den af Forskjellen mellem Menighedens blot forestillende Bevidsthed, paa hvis Grund det kirkelige Dogma udfoldede sig, og den begribende Tænkning. For den sidste ere, efter Hegel, hine Momenter i det absolute Liv Forskjelle, der ligesaa umiddelbart opleses som sættes, og ligesaa umiddelbart sættes som opleses; hvileløse Begreber, der kan ere det, at have deres Modsetning i sig, og kun at finde hvile i det Hele; saaat det Eande og Virkelige blot er denne i sig frelseende Beværgelse. Men Menighedens Forestilling har Indholdet uden dets Nødvendighed, og bringer istedetfor Begrebets Form de naturlige Forhold mellem Fader og Een ind i den rene Bevidstheds Rige. Benævnelsen af det tredje Moment som Mand, kjendt i og for sig mere passende til Begrebet end Benævnelserne for de to første, passer dog ikke til disse, da en

et
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100

begriber Mandens Natur og sig selv som Moment⁵⁴). —
 uforbeholdne Adskillelse af sin Trinitet fra den kirkelige, er
 dog ikke altid bleven tro. Navnligen i Forelæsningerne om
 Religionsphilosophien, der ved deres altfor store Østergivenhed
 den religiøse Forestilling have forarsaget mange Misforståelser
 og Forvirringer, som nu først lidt efter lidt lase sig, tale
 ikke sjældent saaledes som om han havde isinde at forsvare
 kirkelige Dogma som saabant. Mod denne Sandhed, at

er den treenige — bemærker han her, kommer Forstander
 med sine Endeligheds-Categorier: Tre kunne ikke være Gen-
 Men i Tre som Tal er her slet ikke Tale, det er aldeles
 Tøst og begrebsløst at bringe denne Form ind her⁵⁵).
 mod skal man ikke turde gjere Tallets Categorier gjældende
 den hegelste eller mod den kirkelige Trinitet? At gjere de
 den første er endnu ikke falden Nogen ind, fordi Momen-
 der dialectisk gaar over i hinanden, ikke ere stadige nok
 tillade nogen Tælling; men i Kirkelæren staae disse Mom-
 efter Hegels egen Erklæring, fast som forsigværende Sub-
 og selgeligen kunne de ikke blot, men de maa endogsaa
 Mod Kirkelæren har altsaa det, som Hegel kalder at bringe
 deligheds Categorier ind, sin fulde Ret, som han selv på-
 dre Steder har anerkjendt⁵⁶). Hvorfor da badle dette
 derved berede de Orthodoxe en stussende Glæde, Rational-
 en ufortrætelig Grænseløshed? Na først tager sig endogsaa i

Personer til Beteg-
 nelse tre Personer som
 i Personen er en i
 man nærmere til,
 at ophæve denne Isol-
 opgiiver Personen si-

gionsphilos. I. S.

56. Gaaſte paa sam-
 et denne Tællen som ra-

änomenologien.

Ælthed og sætter sig i Identitet med Andre⁵⁷⁾. Men er da denne den endelige Personligheds Dialectik paa nogen Maade tilstrækkelig til at gjøre denne Categoric tjenlig til Udtryk for det, som den her skal betegne, og maa ikke den, som paa Hegels Ord beholder den, nedvendigvis blive staaende i den meest uadequate Forestilling? Selv Jacob Bohme har her viist sig mere behjerttet mod Kirkelæren, idet han udtrykkeligt forstodde det, at betegne de tre Momenter i det guddommelige Væsen som tre Personer⁵⁸⁾. Et lignende Indtryk gjør det, naar man ser Warheimele paa præstelig Vis haandtere de orthodoxe Formler om Høimouffe og Aggenesse som gyldne Nær for evige Sandheder, og, medens han forlaster Sabellianismen som Tilbagefald til Jødedommen og Arianismen som Tilbagefald til Hedenskab, hører ham prise Athanasius's Lære som den første speculative, siger og skriver speculative, Udvikling af de i Christendommen indeholdte Sandheder⁵⁹⁾.

Dog, det er endnu ikke de rigtig orthodoxe Philosopher; dem skulle vi nu først lære at kjende: det er de efter- og overhegelfke Speculanter, der for at forbinde Troens Saar, for at berøve Philosophien de farlige Tænder — — hører I Trompeten? det kommer ned ad Gaden; Tulcamara eller hans Tjener holder stille paa Hælen; saa her dog efter Godtsfolk, han vil tale! Vi bekjende os i den allerfuldstemteste Ordbetydning og uden nogensomhelst hemmelig eller aabenbar Dmtydning til den gamle christelige Lære om

⁵⁷⁾ Religionsphilos. II, S. 196 f.

⁵⁸⁾ Mysterium magnum, 7, 5: Wir Christen sagen, Gott sei dreifaltig, aber im Wesen; daß aber insgemein gesagt wird, Gott sei dreifaltig in Personen, das wird von den Unverständigen übel verstanden, und auch wohl von theils Gelehrten — . — 11: Alhie kann man mit keinem Grunde sagen, daß Gott drei Personen sei, sondern er ist dreifaltig in seiner ewigen Gebärung; er gebäret sich in Dreifaltigkeit, und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein ewig Wesen und Gebärung zu verstehen, weder Vater, Sohn noch Geist, sondern das Eine, ewige Leben oder Gut.

⁵⁹⁾ Grundlehren der christlichen Dogmatik, S. 127 ff. 133 ff.

Faderen, Sønnen og Anden, som en tredobbelt Personlighed, eller Selvhed eller Jeghed i Gud. Vi holde det simple, ophøiede Udtryk, som ikke en enkelt Tænker, men de første kristelige Aarhundreder have opfundet, at Faderen fra Evighed af avler den guddommelige Søn, og at ligeledes fra Evighed af Anden som tredje og begge liig udgaaer fra Faderen og Sønnen, (fraregnet den billedlige Form i disse Ord, for hvilke der imidlertid vanskeligt turde findes mere betegnende), for det rene og fuldkomne, der overhovedet lod sig finde, naar Opgaven var, at udtale Begrebet af Enheden og Flerheden i Gud og Forholdet i denne Flerhed paa dem eenfoldigste og simpleste Maade⁶⁰).

Lad os se, hvorledes dette hænger sammen med Weiße's øvrige Philosopheren. De ældre philosophiske Systemers Theisme var ved den nyeste Vending, Speculationen havde taget, gaaet over i en mere eller mindre decideret Pantheisme. Publicum, ligesom ogsaa de Philosopher, om hvilke vi tale⁶¹), gyste for denne Lære, og vilde gjerne tilbage til Theismen, til Egyptens behagelige Rjædegryder: men da de dog ogsaa vare Philosopher og ikke blot Publicum, saa kunde de ikke bringe dette over deres Hjerte; opvokrede i pantheistiske Skoler, kunde de ikke løsrive sig fra denne Retning; desuden vilde det jo være et Tilbagestridt at vende tilbage til den gamle Theisme, og de unge, opadstræbende Mænd kunde ikke engang finde sig i at blive staaende, de vilde fremad. Hvad skulde de nu gjøre? De maatte vel istedetfor Theisme og Pantheisme bringe et Nyt, et Tredie paa Bane? Rigtig; de toge nemlig de to gamle Sy-

⁶⁰) Weiße's egne Ord, die Idee der Gottheit, S. 273.

⁶¹) Til hvilke blandt Andre ogsaa Daumer hører i dette Punct, idet han i sin Andeutung eines Systems speculativer Philosophie fremsætter Forestillinger, der ganske ligne Weiße's, som vi nu skulle anføre.

stener og rørte dem sammen til Et, og saaledes havde de opstillet et Tredie og ogsaa et Aft, forsaavidt en saadan Sammenblanding endnu aldrig var falden Noget ind. Theismus og Pantheismus vare hidtil blevene præsenterede som forskjellige Retter; vore unge Philosopher lode sig give begge Dele, og Vordsfelsskabet beundrede deres Alppetit. Weiße fortæller os selv med megen Aabenhjertighed, at den gamle theistiske Physicotheologie fra Teleologien i Verden havde sluttet sig til et personligt Op-hav til samme udenfor Verden, og at Pantheismen havde hævet Verdens immanente Hensigtsmæssighed til en intramundan, upersonlig Gud; hvis nu hans (Weiße's) egen Theorie skulde holde sig i sin Stilling over begge de gamle (og det maa den vel for enhver Priis), saa kan den ikke Andet end at antage begge Dele, en Gud udenfor Verden og en Gud i Verden, en personlig Gud og en paa en Maade upersonlig Gud⁶²). Absolut upersonligt tør nemlig heller ikke dette andet Absolute være; thi Gud, siger Weiße, kan kun være Person, naar han ikke blot er een Person: Personen er kun Person ved at have andre Personer af lige Væsen overfor sig⁶³). En farlig Sætning for Theismen! Thi nu kunde en Anden sige: Godt, en Person er kun en saadan derved, at den har andre med sig lige ligeoverfor sig; men det, som har noget Andet med sig ligt ved Siden af sig, er endeligt: Personligheden er selgelig kun en Endelighedens Categorie, uanvendelig paa det absolute Væsen. Dog herom skulle vi tale paa et andet Sted; Weiße uleder som sagt af et Argument, der kunde synes at ophæve een Personlighed i Guddommen, trostigen flere guddommelige Personligheder. Endnu har han rigtignok kun to saadanne; men nu huster han heldigviis fra den speculative. Sogit, at Forstjellen mellem to Momenter uden Formidling bliver til Nodsigelse, og nu bliver der sat et tredie Moment i Gud, og det ligeledes i Form og Betydning af Personlighed, og i det skal hine to Momenter's Genhed, der ellers kun vilde blive en in-

⁶²) Weiße, die Idee der Gottheit, S. 257.

⁶³) P. anf. St. 255.

dre, udtrykkeligt stadfæste og bekræfte sig ⁶¹⁾. Men hvorledes kan da den logiske Sætning om to Momenter's Genhed i et høiere Tredie anvendes paa tre Personer? kunne da to Personer, naar det skal være Alvor med dette Udtryk, være i en tredie? De maatte være i den enten som to Embryoner i een Moder, eller som to Menneſker under een Kappe: i første Tilfælde ere de to ingen virkelige Personer, men kun den tredie er det, i det andet er den tredie det ikke, men kun de to. Men ligegyldig herved udtaler Weiße blot desto eftertrykkeligere og ſkarpere den diſcrete Trehed af guddommelige Personer, idet han beſtemmer den ſom et tredobbelt Selvhedens Middelpunct i Gud, en tredobbelt Jegghed. Et enſte Abſolut kunde ikke være et Jeg, de uendelig mange Jeger ere ikke abſolute; men tre ſaadanne, mener Weiße, kunde dog vel nok holde ſig ſom abſolute under Beſkyttelſe af en høiere Genhed, ſom man ikke behøver at beſtemme nærmere, og de have da ved deres Flerhed den Fordeel, tillige at være perſonlige ⁶²⁾.

Men hvor bliver det uperſonlige, intramundane Abſolute af, ſom var lovet Pantheiſmen for at ſtille den tilfreds? — Her! et nyt Trompetſtød: Og ſaa herom — bliver der kund-

⁶¹⁾ J. anf. St. 271.

⁶²⁾ Weiße, p. anf. St. 272: Der er et tredobbelt Selvhedens Middelpunct i Gud, en tredobbelt Jegghed, om hvilken vi her maae udtale den Sætning, at Selvhedens Princip, Aandens evige og nødvendige Formbeſtemmelse overhovedet, kun i den er bevaret, og dog tillige ſaaledes optaget i den høiere Genhed, der tilkommer den abſolute Aand og udgjør dens Subſtans, at denne tredobbelte Jegghed, i Modſætning til den uendelige Flerhed, i hvilken Aanden adſplittet ſig paa Endelighedens Trin, udgjør den abſolute Aands væſentlige Formbeſtemmelse paa dette høieſte Trin af dens Begrebsudvikling. Jfr. Samme i Fichte's Zeiſchriſt für Philoſ. und ſpec. Theol. I, S. 200: Da al reel Tilværelſe beſtaaer i en Specificeren af den tomme, metaphyſiſke Uendelighed, ſaa maa ogſaa det Urvirkelige, d. e. den perſonlige Gud, førſt ſætte ſig ſelv eller ſin egen Perſonlighed i kvantitativ Form ved en Urſpecification, der maa tænkes ſom lige evig med hans Væſen, og hvis Exponent Tretallet er.

gjort os, — kunne vi opstille en Theorie, der, saa paradox den ved første Blikast kan synes, ved en omhyggelig og fordomsfri Overveielse vil vise sig at være den eneste videnskabeligt grundfæstede⁶⁶). Oprindeligen var ogsaa det andet Moment i det guddommelige Væsen personligt ligesom det første og tredje; men efterat Verden var skabt, fattede det den frie Beslutning, at hengive sig til denne, at gaar ind i den, for ved en midlertidig Opgivelse af sin egen guddommelige Personlighed at høre Verden til den guddommelige Tilværelses Værdighed og Herlighed⁶⁷). I det nemlig dette andet guddommelige Selv, eller Sønnen, gaar ind i Verden, gaar han nødvendigviis først under i den, han lever, d. v. s. den Personlighedens Skikkelse, i hvilken han fra Evighed af er hos Faderen, negeres hos ham, og ophæves i den upersonlige Almindelighed eller Potentialitet, af hvilken Creaturerne uendelige Flerhed og Mangfoldighed skal fremgaae. Men fra denne Forvandlingstilstand dukker han i Tidens Løb og i Udviklingen af Verdensvæsenet igjen op til aandelig Selvhed og Personlighed, og feirer saaledes sin Opstandelse⁶⁸). Den guddommelige Personlighed, der (theistisk) staaer ligeoverfor Verden, er altsaa kun een. Med Hensyn til den anden indrømmes der (Panthæismen), at den er hengivet til Verden og i den opstaaer i Skikkelse af de creaturlige Personligheder. Den tredje Personlighed, Mandens, der før fremtraadte som det Vaand, der sammenknyttede den første og anden Personlighed (dette Vaands Qualitet have vi ovenfor nærmere lært at kjende), fremtræder nu tillige som det Vaand, der sammenknytter Gud, Verdens Fader og Skaber, med hans Skabning⁶⁹). Men naar denne tredje Personlighed ikke som den anden er gaaet under i Verden og den creaturlige Personlighed, staaer den da ikke — maae vi her spør

⁶⁶) Weise, die evangelische Geschichte, II, S. 524.

⁶⁷) Die Idee der Gottheit, S. 270.

⁶⁸) Die evangelische Geschichte, II, S. 525 f.

⁶⁹) Die Idee der Gottheit, S. 275.

ge — ligesom den første overfor Verden? Ikke saa udtrykkeligt, svarer Weiße, og lader os herved tænke os hvad vi ville, eller hvad vi kunne. — Dog efter gammel Etik og Brug maa en Philosophs Verdensanskuelse ogsaa have en Slutning. Saa forjætter han os da, at de mange Personligheder i den creaturlige Verden engang — uden Tilintetgjørelse af deres Selvstændighed — skulle ophæves til den guddommelige Aands ene Personlighed⁷⁰): d. e. de skulle vedblive at være mange endelige Aander og dog tillige blive den ene absolute Aand.

Altsaa derfor, gode Segel, har du fundet dine dybsindige Kategorier: Bliven til Andet og Udtræden af sig (Entäußerung), Negation og Negationens Negation, Momenternes Ophævelse i et Heiere, at en raa Phantasies crudeste Misfostre, ved hvilke den affindigste Gnostiker ikke vilde have stammet sig, skulde lade sig indfatte i dem? Tre Personer, udtrykkeligt bestemte som forskjellige Bevidsthedsmiddelpuncter, skulle dog være absolute; to saadanne Personer skulle i en tredje Person forenes til en Enhed, der er mere end en blot Overeensstemmelse; en Person og tilmed en absolut, skal en Tidlang blive borte for sig selv, blive upersonlig, splittes ad i en uendelig Mængdes endelige Personligheder, ligesom en Kartoffelstamme i Knolde, men efterat en vis Tid er forløben igjen erholde sin Personlighed, hvorhos tillige de i den mellemliggende Tid opstaaede creaturlige Personligheder uden at ophøre at være mange og fra hinanden adskilte, skulle flyde sammen i den guddommelige Aands ene Personlighed. — Hvor er Symbolum Quicunque? Rækker mig det! før vil jeg ti Gange sværge paa det før jeg blot een eneste Gang vil kalde vor Philosophs Sætninger andet end Affindighed.

Og hvorledes har det sig da nu med det Niemeed, for hvis Skyld Fornuften har maattet udholde alle disse Qvaler, nemlig det, at kunne forkynde for Verden, der igjen er bleven kirkelig, at man bekjender sig til den gamle christelige Treenigheds lære i den allerfuldstændigste Ordbetydning og uden nogensomhelst aa-

⁷⁰) N. anf. St. S. 276.

benbar eller hemmelig Glæusel? — En Guds Sen, der har tabt sin Personlighed, der upersonlig som den manichæiske Jesus patibilis er skjult i Verden, istedetfor at sidde i Himlen ved Faderens Højre, og derfra at regjere Verden — var vor Philosoph kommen med disse Varer, jeg vil ikke sige til det gamle Constantinopel eller Alexandrien, men paa Salvins Tider til Torvet i Genf, man skulde nok have lært ham, hvad kirkelig Treenhedslære og fuldstændig, uforsalfstet Bekjendelse af samme vil sige.

§. 33.

Om Guds Personlighed.

At Gud er personlig — Personlighed taget i Betydningen af i sig identisk Selvbevidsthed og intelligent Selvbestemmelse ¹⁾ — er i den Grad Grundforudsætningen for den kristelige Lære om Gud, at det vilde være overflødigt, af Skriften og de rettroende Kirkelærere at anføre Beviissteder for denne Forestilling. Selv de spidsfindigste Hoveder blandt de sidste, der forevrigt gjorde sig skyldige i alle slags Kjætterier, saaldt det aldrig ind at tvivle derpaa. Naar vi hos Origenes støde paa den Forestilling, at Gud, da det Ubegrændsede er ufatteligt, som grændseløs Magt ikke vilde begribe sig selv ²⁾; saa kunne vel Læsere i vor Tid deri finde en Overensstemmelse med nyere Indvendinger mod Guds intelligente Personlighed; men Origenes tvivlede saalidet paa denne, at han, just fordi den stod for ham som en fast Forudsætning, tænkte sig den guddommelige Magt begrændset forat den kunde omfattes af den guddommelige Selvbevidsthed. Saaledes

¹⁾ S. Jacobi, über die Lehre des Spinoza, S. 337: Selvbevidsthedens Eenhed udgjør Personaliteten, og ethvert Væsen, der har Bevidstheden om sin Identitet, er en Person. — Person, d. e. et ved Fornuft sig selv bestemmende Væsen.

²⁾ Orig. de principp. II, 9, 1: εαν — ἡ ἀπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀναγκη αὐτὴν μηδε ἑαυτὴν νοεῖν τῇ γὰρ φύσει το ἀπειρον ἀπεριληπτον.

kunde man maaffee ogsaa blive bange, naar man læser hos Scotus Erigena, at Gud ikke veed hvad han er; men dette kommer, som der strax efter siges, kun deraf, at Gud ikke er noget Hvad, d. e. at Endelighedens Categorier, og selgelig ogsaa Categorien $\tau\iota$, ikke finde nogen Anvendelse paa ham³⁾. Forøvrigt kunde vistnok den platoniske Idee om Gud som den der staaer *ἐκκείνω της ἀσίας*⁴⁾, der tidlig sandt Indpas hos Kirkelærerne, blive farlig for Forestillingen om en personlig Gud. Ligesom Plotin havde frastjendt Gud Tænkningen, fordi den indeholder en Duplicitet, der ikke lod sig forene med *το ἀπλως ἐν*⁵⁾: saaledes erklærede ogsaa Areopagiten Dionysius udtrykkeligt, at Gud hverken havde eller var Mand eller Forstand; men idet han sætter til, at Gud ligesaa lidet er aandløs og forstandsløs, men paa overvæsentlig Viis ligesaa vel ophøiet over Bejaelsen som over Benægtelsen⁶⁾: saa bliver Forestillingen herved bortrevet i den dionysistiske dunkle Dybdes mystiske Taage, om hvilken man hverken kan sige, at Guds Personlighed er ophævet, eller at den er bevaret deri. Ogsaa den gjenopvakte Philosophie i den nyere Tid, der dog angreb saa Meget af den christelige Lære, eller dog stillede det i Baggrunden, var dog i Begyndelsen enig med den i den lydelige Bekjendelse af Gud som en udenfor og over Verden staaende Intelligent⁷⁾.

Nu optraadte Epinoza med sit System, der igunden kun var en Gjennemførelse af den Sætning: *Omnis determinatio negatio est*, hvilken han rigtignok blot leilighedsviis udtalte i denne Form⁸⁾. Var nu Guds Personlighed ikke ogsaa en De-

³⁾ Scotus Erigena de divis. nat. II, 28: Deus — nescit se, quid est, quia non est quid.

⁴⁾ De rep. VI, 509. Steph.

⁵⁾ Jfr. Ennead. V, 3, 13. VI, 9. 6.

⁶⁾ De myst. theol. c. 5. Jfr. de divin. nomin. c. 1.

⁷⁾ Leibniz, théodicée, II, 217: Dieu, selon nous, est intelligentia extramundana, comme Martianus Cappella l'appelle, ou plutôt supramundana.

⁸⁾ Epist. L. (p. 626).

termination? og maatte den ikke følgelig som Negation tænkes borte fra det allerrealeste Væsen? Dette Spørgsmaal kunde Philosophien ikke omgaae. I tillægge Gud, sagde senere Fichte, Personlighed og Bevidsthed. Hvad forstaae I da vel ved Personlighed og Bevidsthed? Dog vel det, som I have fundet i Eder selv, lært at kjende i Eder selv, og betegnet med dette Navn? Men at I paa ingen Maade tænke eller kunne tænke Eder dette uden Begrænsning og Endelighed, det kan den ringeste Opmærksomhed ved Eders Construction af dette Begreb lære Eder. Ved at tillægge dette Væsen hiint Prædicat gjøre I det altsaa til et endeligt, til et Væsen, der er Eder liigt, og I have ikke, som I vilde, tænkt Gud, men kun mangfoldiggjort Eder selv i Tænkningen⁹⁾. Vi sele og vide os kun som Personer ibet vi adskille os fra andre ligeartede Personer udenfor os, følgelig som endelige; Personlighedens Begreb, der er dannet paa og for dette Endelighedens Gebeet, synes følgelig udenfor samme at tabe al Betydning, og et Væsen, som ikke har et andet af samme Natur udenfor sig, synes ikke at kunne være en Person. At tale om en personlig Gud eller om guddommelig Personlighed synes paa dette Standpunct at være en Forbindelse af Begreber, af hvilke det ene ubetinget udelukker og ophæver det andet. Personlighed er Selvhed, der sammenslutter sig mod et Andet, hvilket den saaledes adskiller fra sig; Absoluthed derimod er det Altomfattende, Ubegrænsede, der kun udelukker hiin i Personlighedens Begreb liggende Udelukken: absolut Personlighed altsaa et non ens, ved hvilket man ikke kan tænke sig Noget¹⁰⁾. — Dog den guddommelige Subjectivitet — indvender man herimod — er netop ikke som Naturens i dens Individer, heller ikke som den en-

⁹⁾ Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung. I Fichte's und Niethammer's philos. Journal, VIII, 1, S. 16. Jfr. ogsaa Schleiermacher, Neben über die Religion, S. 167 ff. (i tredje Dplag).

¹⁰⁾ Jfr. (Feuerbach) über positive Philosophie, Hallische Jahrbücher, 1838, S. 2316; Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung, S. 325 f.

delige Aands Selvbevidsthedens i sig afsluttede Punctualitet, hvor det ene Jeg har mange Jeg'er ved Siden af sig. Tværtimod er den absolut Subjectivitet, fordi den er det med den absolute Substant's identiske Begreb¹¹⁾. Men, hvad er dette Andet end: Saaledes gad jeg have det, selgelig er det saaledes?

At et Væsen, selv det absolute ikke undtagen, kun kan være Person i Mod sætning til andre Personer, det indrømme i vor Tid, som vi i forrige S. have havt Leilighed til at see, endogsaa saadanne Philosopher, som sætte Opretholdelsen af Guds Personlighed som det Fremstribt, hvilket dens Philosophie har gjort¹²⁾. Den Fare, at giere Gud endelig, mener man vel at undgaae ved den Bemærkning, at de andre Personligheder, fra hvilke Gud adskiller sig idet han giver sig Personlighed, ere satte v.d ham og absolut afhængige af ham, og at selgelig hans Absolutthed ikke kan lide noget Afbræk ved dem¹³⁾. Men just ved denne absolute Afhængighed træder de endelige Personers Forhold til Gud aldeles ud af Analogien med det, som Bevidstheden om vor Personlighed giver os. Vi vide os, det er indrømmet, som Personer i Mod sætning til andre Personer, d. e. saadanne Væsener, der staae over for os som i deres indre Grund af os uafhængige, for os uigjennemtrængelige, os udelukkende og repellerende: da dette ikke er Tilfældet ved de creaturlige Personligheder i deres Forhold til Skaberen, saa kunne de, saavidt vi kunne see, ikke yde ham det, som de ligeoverfor os staaende Personligheder yde os. Derfor syntes Andre, at den christelige Adskillelse af tre Personer i det guddommelige Væsen var en lykkelig Opdagelse; thi her vare der kun tre jevnbyrdige Personer, og hver af disse kunde selgelig, saaledes syntes det, hjælpe de andre til personlig Bevidsthed. Vistnok, naar disse tre Personer, ligesom

¹¹⁾ Rosenkranz, Encyclopädie der theol. Wissenschaften, S. 20 f.

¹²⁾ Saaledes foruden Weise p. anf. St. især J. S. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, S. 26.

¹³⁾ Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, S. 120 f.

tre menneftelige, udelukkede hværandre; men da vare de tre endelige Personer og ingen absolute.

Hidtil vil der altsaa slet ikke vise sig nogen Udvæi, og alle Stier, som vi forsøge, føre bestandig igjen tilbage til Spinozismens snævre Port. Lad os da gaae derigjennem; maaſtee ſaae vi ſaa ſiden fri Plads. Efter Spinoza ere Forſtand og Villie to modi ved den ene af Subſtansens to Attributer, nemlig Tænkningen, ligesom Bevægelse og Hvile er det andet Attribut, Udſtrækningens, modi¹⁴⁾; ſom ſaadanne høre de til natura naturata, d. e. til den endelige Tilværelſes Verden¹⁵⁾. Subſtansen ſom ſaadan, eller Gud, tilkommer der ſælgelig hverken Forſtand eller Villie¹⁶⁾, men de tilkomme den kun forſaaavidt den fremſtiller ſig i ſine modis og deres Concretioner, og navnligem udgjør den menneftelige Mands Væſen¹⁷⁾. Gud er ſælgelig hos Spinoza ikke ſom Gud, eller i ſig ſelv, men kun i Menneſket, ſelvbevidſt Perſonlighed¹⁸⁾.

¹⁴⁾ *Ethices Pars I, propos. 32, corollar. 2.*

¹⁵⁾ *Sammeſt. prop. 29. Schol.*

¹⁶⁾ *P. anf. St. I, 17 Schol: — ostendam ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere.*

¹⁷⁾ *Jfr. Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 350: Virkelige Tanker, virkelig Bevidsthed, Forſtand, er en vis beſtemt Art og Form, en Modification (modificatione modificatum), af den absolute Tænkten. Den absolute Tænkten ſelv, umodificeret (infinita cogitationis essentia) bliver umiddelbart frembragt af Subſtansen; alle de forſkjellige Arter af Tænkten derimod kun middeſbart, d. e. de kunne alle kun komme fra det Endelige, og maae henregnes til den ſkabte, men ingentunde til den uſkabte Natur. S. 352: Hvad er vel Spinozismens Grundidee, naar det ikke er den, at Gud er det udſtrukte Væſen ſelv, det tænkende Væſen ſelv, det levende og handlende Væſen ſelv, og at man derfor ligesaaſt det umiddelbart maa tilſkrive ham udtrykkelig Bevidsthed, ſom Figur og Farve.*

¹⁸⁾ *Ethic. II, Prop. 11. demonstr.: Essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur — — Coroll.: Hinc sequitur, mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed*

Hvis det nu var sandt, hvad Jacobi meente, at Spinozismen var den eneste sande Speculation, og at man kun kunde undgaae dens Consequentser, navnlig ogsaa med Hensyn paa Guds Personlighed, ved et Spring fra Tænkningens Gebræt over paa Troens, saa kunde Valget sætte os i stor Forlegenhed. Men lykkeligviis har Spinozismen, i Philosophiens videre Udvikling, vel vist sig som det Sande, men tillige som det, der ikke er den hele Sandhed, men endnu kun dens Begyndelse og Grundslag. Den Spinozistiske Substant er abstract, endnu ikke concret, den er liv og død, uden levende Bevægelse i sig selv. De forfundne Bestemtheder i den legemlige og aandelige Verden blive opleste i Substantens Enhed, idet deres Begrændsethed og Negativitet paavises; men hvorledes nu Substanten er kommet til at lade sin forskjælsede Ghydenhed crySTALLISERE sig i hine concrete

quatenus per naturam mentis humanæ explicatur, sive quatenus humanæ mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam. At der oftere omtales en intellectus infinitus Dei (I, 33. schol. 2 II, 11. coroll. 40. demonstr.). og i Sætningen II, 3: in Deo datur necessario idea tam ejus essentiae, quam omnium, quæ ex ejus essentia necessario sequuntur, har forekommet Mange, f. Ex. Erdmann, at indeholde Anerkjendelsen af en Bevidsthed i den spinozistiske Substant, og følgelig at modsig det øvrige System; medens Andre (Sigwart, der Spinozismen, S. 121 ff.) søgte at løse den tilspindelende Modsigelse derved, at de stielne mellem intellectus, hvilken Spinoza frakjender Substanten som saadan, og idea, cogitatio, hvilken han paa mange Steder synes at tilskrive den, og tænkte sig det Sidste som umiddelbar, ureflecteret Bevidsthed, i Analogie med Kants transcendental Apperception. Efter min Overbeviisning har man ladet sig fluffe af hine Udtryk. Guds intellectus infinitus er efter den utvetydige Forklaring, Ethic. V, 40 Schol.: omnes (mentes) simul Dei æternum et infinitum intellectum constituunt, ikke Noget udenfor de enkelte menneskelige Intellecter, men deres immanente Enhed: og saaledes findes ogsaa Ideen om Guds Væsen, og alt i det Indbegrebne i Gud ikke forsaavidt han er Substant, men forsaavidt han udgjør samtlige de endelige Anders Væsen.

Former, det falder det ikke engang Spinoza ind at spørge om, endfæge at forklare ¹⁹⁾).

Lust dette havde nu allerede ser Spinoza Jacob Behme segt at begribe, og hans Theosophie maa i denne Henseende betragtes som det væsentlige Complément til den Spinozistiske Philosophie. Naar Spinoza lærer os, hvorledes alle Ting gaar tilbage i det evige Gne, og hvorledes kun dette i Sandhed er, saa viser Behme os, forat vi skulle indse, hvorfor disse mange Ting ere fremgangne af det evige Gne, at dette Gnes Væren blot som saadant snarere vilde være en Ikke-Væren. For at gjøre det for sig satte Uendeliges Negativitet anstuelig, er Jacob Behme uudtømmelig paa Billeder, der mæisommeligt, men lykkeligt arbejder sig op fra det Sandselige til det Uandeligere og Uæqvætere. „Die große Weite ohne Enge“ — saaledes begynder han ganske sandseligt — „begehret der Enge und einer Einfasslichkeit, darinnen sie sich mag offenbaren; denn in einer Weite ohne Enge wäre keine Offenbarung: so muß ein Anziehen und ein Einschließen sein, daraus die Offenbarung erscheine“ ²⁰⁾. „Siehe“ — siger han paa et andet Sted, hvor han allerede hæver sig paa et mere aandeligt Gebeet — „so der Wille nur in Einem Wesen (einartig) wäre, so hätte das Gemüthe auch nur Eine Qualität, und wäre ein unbeweglich Ding, das immer stille läge, und ferner nichts thäte, als immer ein Ding; in dem wäre keine Freude, auch keine Erkenntniß, auch keine Kunst noch Wissenschaft von Mehrerem, und wäre keine Weisheit; es wäre Alles ein Nichts, und wäre eigentlich gar kein Gemüth noch Wille zu etwas, denn es wäre nur das Einige. So kann man nun nicht sagen, daß der ganze Gott sei in Einem Willen und Wesen: es ist ein Unterschied ²¹⁾. Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihm widerstrebet,

¹⁹⁾ Jfr. Hegel, Geschichte der Philosophie, III, S. 377 ff.; Logik, I, 2, S. 194 ff.

²⁰⁾ Vom dreifachen Leben des Menschen, 1, 35.

²¹⁾ Von drei Principien göttlichen Wesens, 10, 35 f.

so gehet's immerdar for sig ans, und gehet nicht wieder in sig ein; so es aber nicht wieder in sig ingehet, als in das, vore aus es ist urspränglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand²²⁾." Næsten fuldkomment recent udtrykker endelig Jacob Böhme disse Tanker, naar han i sin Besvarelse af theosophiske Spørgsmaal siger: „der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt werden mag. Das Eite als das Ja ist eitel Kraft und Liebe, und ist die Wahrheit Gottes und Gott selber. Dieser wäre in sig selber unerkennlich, und wäre darin keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar, und etwas sei, darinnem ein Contrarium sei, darinnem die ewige Liebe wirkend, empfindlich und wollend sei. Denn Eins hat nichts in sig das es wollen kann, es duplire sig denn, daß es zwei sei; so kann sich's auch selbst in der Einheit nicht empfinden; aber in der Zweiheit empfindet es sig“²³⁾.

Uf denne J. Böhme'ske Negativitet i Gud forsegte Schelling i sin sildigste Periode at udlede Guds Personlighed. Saa længe der ikke — bemærker han mod Jacobi — erkjendes en virkelig Enhed i Gud, og saalænge ingen indskrænkende, nagerende Kraft modsættes den bejaende, udbredende, saalænge vil Nægtelsen af en personlig Gud være videnskabelig Oprig-

²²⁾ Von göttlicher Beschaulichkeit, 1, 8.

²³⁾ Theosoph. Fragm., 3, 2. 6. Jfr. Schelling, Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre, S. 53: Et Væsen, der blid er sig selv, som et recent Eet, maatte nødvendigvis være uden Aabenbaring i sig selv, thi det havde Intet, hvori det kunde blive sig aabenbart: just derfor kunde det ikke være som Eet; thi den actuelle, virkelige Væren er just Selvaabenbaringen. Skal det være som Eet, maa det aabenbare sig i sig selv; men det aabenbarer sig ikke, naar det blot er sig selv, naar det ikke i sig selv er et Andet, og i dette Andet for sig selv det Enc, altsaa naar det ikke overhovedet er det levende Vaand mellem sig selv og et Andet.

tighed. Al Bevidsthed er Concentration, er Samling, Sammenfalten, Sammenslutten af sig selv. Denne et Væsens nægerende, paa det selv tilbagegaaende Kraft er den sande Kraft til Personlighed, til Selvhed, til Egoitet²⁴). Skade blot, at Jacob Behme, af hvis Sætninger denne Construction af Guds Personlighed er opbygget, udtrykkeligt har nægtet samme. „Gott“ — siger han — „ist keine Person als nur in Christo, sondern er ist die ewig gebärende Kraft und das Reich sammt allen Wesen; Alles nimmt seinen Urstand von ihm“²⁵). At Behme ikke sjældent falder tilbage til den populære Forestilling, det kan man ikke finde underligt naar man tager Hensyn til hans Daunelsestrin og Fremstillingsmaade; men den anførte udtrykkelige og præcise Erklæring kan ikke omstede derved. Ved hiin Negativitet, ved hvilken Gud fornemmer sig selv, forstaaer Behme, hvor han er kommet til videnskabelig Klarhed, Guds Udtræden i Naturens og den endelige Aands Verden; kun i denne sidste, eller efter den kirkelige Forestilling i Kristus, lod han Gud blive personlig²⁶).

Men nu synes ogsaa Hegel at have anvendt disse Ideer til at deducere Guds Personlighed. Erklærer han ikke i sit Fundamental skrift, at Alt kommer an paa, ikke blot at opfatte og udtrykke det Sande som Substant, men ligesaameget

²⁴) Denkmål der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 98 f. Jfr. über das Wesen der menschl. Freiheit, philos. Schriften, I, S. 481.

²⁵) *Mysterium magnum*, 7, 5.

²⁶) Jfr. von göttlicher Beschaulichkeit, I, 10 (Fortsættelse af det i Anm. 22 anførte Sted): Also auch können wir von dem Willen Gottes philosophiren und sagen: wenn sich der verborgene Gott, welcher nur ein einzig Wesen und Willen ist, nicht hätte mit seinem Willen aus sich aus der ewigen Wissenschaft [d. e. Idealität] im Temperamento [Identitet med sig] in Schiedlichkeit des Willens ausgeführt, und hätte nicht dieselbe Schiedlichkeit in eine Unfasslichkeit zu einem natürlichen und creatürlichen Leben eingeführt, — und daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit stünde: wie wollte ihm denn der verborgene Wille Gottes, welcher in sich nur Eines ist, offenbar sein? Wie mag in einem einzigen Willen eine Erkenntniß seiner selbst sein?

som Subject ²⁷⁾? og ligger der ikke heri det tydeligste Beviis for, at Hegel betragtede det som Philosophiens væsentlige Opgave, at begribe Gud som personlig ²⁸⁾? Dadtler han ikke hos Epinoza, at Selvbevidstheden kun er gaaet under, ikke bevaret i hans Substant, at den mangler Personlighedens Princip, at hans Gud er ikke bestemt som Aand ²⁹⁾? Hvorved skulde da ogsaa den sande (Hegelske) Pantheismus adskille sig fra den falske (Epinozistiske) naar det ikke skulde være derved, at den sidste Absolute er et bevidst AImindeligt, der bestandig igjen opsluger de af den fremsprungne Personligheder, ligesom Kronos sine Børn, uden derved selv at blive personlig, den første derimod kun skaber og opholder enkelte Personligheder idet det selv er den absolute Personlighed ³⁰⁾?

De korte Udsagn af Hegel, som hans orthodoxe Fortolkere anfere for sig, maae vi oplyse ved andre, bestemtere. Hvad vil det altsaa sige: Substanten er Subject? er denne Sætning virkelig eensbetydende med den anden: Gud er Person? — Den levende Substant, siger Hegel, er den Væren, der kun i Sandhed er Subject, eller, hvad der er det Samme, der kun i Sandhed er virkelig, idet den er den Bevægelse, at sætte sig selv, eller det at mediere sig med sig selv gjennem sin Andetværen ³¹⁾. D. e. sige vore christelige Fortolkere, Gud er kun Person idet han evig avler sin Sen af sig og slutter sig sammen med ham i Aandens Enhed. Det vilde altsaa være det Forhold i Gud, som Hegel betegner som en Kjærlighedens Leeg med sig selv, hvori det ikke kommer til en alvorlig Andethed, til Adskillelse og Eplid ³²⁾. Men, underligt nok, denne Guds blot immanente Adskillelse fra

²⁷⁾ Phänomenologie, S. 14.

²⁸⁾ Schaller, die Philosophie unserer Zeit, S. 268.

²⁹⁾ Hegel, Phänomenologie, p. anf. Et.; Geschichte der Philosophie, III, 377; Logik, I, 2. S. 191.

³⁰⁾ Jfr. Göschel, i Recensionen over Richter's nye Udsætteligheder, i Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834, Nro. 1 ff.

³¹⁾ Hegel, Phänomenologie, S. 15.

³²⁾ Hegel, Religionsphilosophie II, S. 206.

sig selv er efter Hegel endnu ikke det Sande. Guds Liv, siger han, og den guddommelige Erkjendelse, kan man vel betegne som en Kjærlighedens Begreb med sig selv; denne Idee synker ned til Opbyggelighed, ja til Gædhed, naar det Negatives Alvor, Smerte, Taalmodighed og Arbejde mangler deri³³). Men hvad skulde dette Arbejde vel kunne være Andet end Arbejdet med (Naturdannelsen og) Verdenhistorien, som Verdensaanden paatog sig, fordi den ikke kunde naae til Bevidsthed om sig ved noget ringere³⁴)? Forsaavidt er det Absolute væsentligt Resultat, det er først ved Slutningen hvad det i Sandhed er, og heri bestaaer just dets Natur, at være virkeligt, Subject eller Selvvorden³⁵). Den absolute Aands Selvbevidsthed er efter Hegel Religionen. Men denne er den guddommelige Aands Viden om sig, formidlet gjennem den endelige Aand. Saaledes er Religionen i sidste Instants ikke et Menneskes Anliggende, men den er væsentlig selve den absolute Idées højeste Bestemmelse, forsaavidt som Ideen maa endeliggjøre sig for gjennem denne Endeliggjørelse at komme til at vide sig selv³⁶). Hvad er det altsaa, hvorved det Hegelske Absolute som Substant, der tillige er Subject, skal adstille sig fra den Spinozistiske blotte Substant? Forskjellen mellem — siger Hegel selv — om det Absolute blot bestemmes som Substant, eller som Aand, beroer alene paa, om Læufningen, der tilintetgjør dets Endeligheder og Formidlinger, uegerer dets Negationer og herved fatter det ene Absolute, er sig det bevidst, som den allerede har gjort i Erkjendelsen af den absolute Substant, eller om den ikke er sig dette bevidst. Substanten skal nemlig være Ophævelsen af det Endelige, dermed siger man, at den er Negationens Negation, da det Endelige kun tillægges Negationen; som Negationens Negation er Substanten selgelig den absolute Affirmation og ligesaa umiddelbart Frihed og Selvbestemmelse. Gud er ingen død, men en levende Gud; han er

³³) Samme, Phänomenologie, p. anf. St.

³⁴) Phänomenologie, S. 24.

³⁵) Samme. S. 16. Jfr. Logik, I, 2, S. 195.

³⁶) Religionsphilosophie, I, S. 129.

endnu mere end den levende, han er Aand og den evige Kjærlighed, — — (Nu kunne de troe Disciple ikke længere bære sig: Der see I jo, raabe de, at vor Lærer har lært en personlig Gud, og det den christelige, der er Kjærlighed! — De gjøre ret i, ikke at ville lade Mesteren tale videre; thi Slutningen af den begyndte Sætning lyder saaledes): og han er dette alene derved, at hans Væren ikke er den abstracte, men den sig i sig bevægende Adskillen, og i den fra ham adskilte Person (skulle vi her, naar vi erindre det Ovenanførte, tænke paa Gud Sønnen efter den kirkelige Forestilling, eller paa Menneskeheden, forsaavidt den er sig Gud bevidst?) er Selverkjenden³⁷⁾. Epinozis, men — erklærer Hegel paa et andet Sted, er en mangelfuld Philosophie fordi Reflexionen og dens mangfoldige Bestemmelser er en udvortes Tænken, fordi Substantien kun indeholder Tænkningen i dens Enhed med Udstrækningen, d. e. ikke som adskilende sig fra Udstrækningen, selvgelig overhovedet ikke som Bestemmen og Formen, heller ikke som den tilbagevendende og fra sig selv begyndende Bevægelse³⁸⁾. D. v. s. Epinoza begriber kun, hvorledes Substantien ophæver de satte Bestemmelser, ikke, hvorledes den sætter dem, han begriber den selvgelig ikke som Selvbestemmelse; han indseer kun, hvorledes alle Ting strømme tilbage i den, men ikke hvorledes de ligesaavel strømme ud af det igjen, ligesom blot dens Venesystem, men ikke tillige dens Arteriesystem, han fatter den altsaa ikke som Livets Kredsløb; han tager Modos og den i disse indbefattede menneskelige Bevidsthed kun som det sidste Led i Rækken af Substantiens Andetvorden; ikke tillige som det Punct, hvor den vender tilbage i sig: saaledes er hans Substantis ikke Sammenslutten med sig selv i sit Aand, ikke Person eller Aand. — Er dette Vespndingen af den Hegelske Sætning, at Substantien er Subject, saa have hans rettroende Skolarer fortolket ham meget skolebrengeagtigt.

Men at det virkelig er det, skal strax yderligere blive godtgjort. Den subjective Bevidsthed, siger Hegel i Fremstillingen af

³⁷⁾ Vermischte Schriften, BW. XVII, S. 9.

³⁸⁾ Logik, I, 2. S. 194.

den nyplatoniske Philosophie (et Ufsnit af hans Philosophiens Historie, i hvilket der overhovedet findes de vigtigste Oplysninger om Hegels Lære om Gud) gjer det Absolute som det Sande til Gjenstand for sig, sætter det Togsforligværende ud fra sig, og de, der som Følge heraf ere overbeviste om, at det absolute Væsen i Tænkningen ikke er Tænkningen selv, tale bestandigt om, at Gud er et Hiinsbdiigt for Bevidstheden. Derimod have allerede Alexandrinerne opstillet det dybere Princip, at det absolute Væsen maa begribes som Selvbevidsthed, at just dette er dets Væsen, at være Selvbevidsthed, og at det derfor er i den enkelte Bevidsthed; hvilket ikke maa forstaaes saaledes, som om Gud, som man pleier at sige, er en Aand, der er udenfor Verden og udenfor Selvbevidstheden; men at hans Eksistens som selvbevidst Aand just er den virkelige Selvbevidsthed selv. Det platoniske Usindelige, som er i Tænkningen, erholder derfor denne Betydning, at det som saadant er det absolute Væsen selv³⁹). Men man mener maaſkee, at Hegel blot har fremsat dette historisk som Nyplatonikerne Anskuelse; man kan da blot lægge Mærke til, hvor varmt han vedbliver at tage sig af den, som han allerede i det Citerede kaldte den dybere i Sammenligning med den sædvanlige. Derfor er det — saaledes fortsætter han — at Plotin kaldes en Sværmer, fordi han havde den Tanke, at Guds Væsen er Tænkningen selv og at det er tilstede i Tænkningen. Ligefrem de Christne sige, at han paa sandelig Maade engang var nærværende til en vis Tid og paa et vist Sted, men tillige, at han bestandigt boer i sin Menighed og er dens Aand; saaledes siger Plotin, at det absolute Væsen er tilstede i Selvbevidsthedens Tænke og er Væsenet deri, eller at Tænkningen selv er det Guddommelige⁴⁰). Finder man nu ikke heri, at Hegel udtrykkeligt bifalder denne nyplatoniske Lære, saa høre man, hvorledes han slutter sine Forelæsninger over Philosophiens Historie. En ny Tid er begyndt i Verden — siger han her — det synes nu

³⁹) Gesch. d. Philosophie, III, S. 14. 33. 45. Jfr. S. 9 f.

⁴⁰) P. anf. St. S. 46.

at være lykkedes Verdensaanden, at befrie sig fra alt fremmed objectivt Væsen og endelig at begribe sig som den absolute Aand. Den endelige Selvbevidstheds Kamp med den absolute Aand, der forekom den at staa udenfor den, nærmer sig sin Ende. Den endelige Selvbevidsthed har ophørt at være endelig, og derved har paa den anden Side den absolute Selvbevidsthed naaet den Virkelighed, som den før ikke havde. Hele den tidligere Verdenshistorie overhovedet og Philosophiens Historie i særdeleshed fremstille blot denne Kamp, og synes at være komne til Maalet, idet denne absolute Selvbevidsthed, hvorfra den er en Fremstilling, ophører at være et Fremmedt, hvor altsaa Aanden er virkelig som Aand. Thi den er kun dette idet den veed sig selv som absolut Aand, og dette veed den kun i Videnskaben⁴¹⁾. Men har da nu saaledes Gud efter Hegels Mening kun denne ideelle Eksistens som Tænken? Intet mindre; vort Begreb om det absolute Væsen, siger han, er vel det absolute Væsen selv; men i dette Væsen er Gud ikke udtømt; thi han er ikke blot Væsen eller ideal, men ogsaa real Eksistens. Hans Eksistens som Væsen er vor Tænken af ham; men hans reale Eksistens er Naturen, til hvilken den enkelte Tænkende hører som Moment⁴²⁾. Gud, hedder det paa et andet Sted, er denne Bevægelse i sig selv, at endeliggjøre sig og igjen at tage det Endelige tilbage i sig, og kun derved alene er han Gud; i Jeget vender Gud tilbage til sig, idet det ophæver sig som endeligt vender Gud tilbage til sig, og er kun Gud som denne Tilbagevenden. Aanden som absolut er nærmest det sig for sig Aabenbarende, dens Aabenbaring som saadan er Naturen; men den er ikke blot det sig Aabenbarende, men det sig for sig selv Aabenbarende, ikke blot Væren for Get, men Væren for sig selv: saaledes er den da Bevidsthed om sig selv som Aand⁴³⁾.

Dog nu reise der sig fra alle Sider Anklager mod den Hegelske Philosophie som Væren om en Gud, der behøvede Mennesket forat blive Aand, der i den lange Periode, i hvilken

⁴¹⁾ J. anf. St. S. 690.

⁴²⁾ J. anf. St. S. 46.

⁴³⁾ Religionsphilosophie, I, S. 122, 133.

Jordbaanelsen foregik, har bevæget sig som blind Naturmagt, og for hvilken den første dunkle Bevidsthed er fremdømt da Menneftslægten opftod, den rene Selverkjendelfes fulde Lys derimod fæft i vore Dages Philofophie. Naar man har gjort den Schellingſke Philofophie lignende Vebredelfer paa et viſt Etadium af dens Udvikling, faa var det ikke med Uret, idetmindſte hvad Fremftillingen angaaer. Naar Schelling lader ethvert Liv uden Forftjel, ogſaa det abſolute ikke undtaget, udgaae fra en indeluttet Tilftand, i hvilken det, naar man ſammenligner den med den ſølgende Udviklingstilftand, ligefom var dødt og mørkt; naar han erklærer den Mening for vildfarende, at Godhed og Wiſdom oprindeligt vare i Gud og at Kraften fæft er kommet ſenere til, da Kraften tværtimod er gaaet forud og ſiden er bleven formildet ved Wiſdom og Godhed; naar han ſpørger, hvoreledes man uden denne Anſtueſe vil forklare det, at det G. T. gaaer forud for det nye, at Gud langt tidligere har aabenbaret ſig ſom en vreb og nidkjær Gud — en Aabenbaring, der ſnarere er en Eftjulen — og overhovedet mere har viiſt phyſiſke Egenſkaber, men fæft for omtrent 2000 Aar ſiden har fundet for godt, udtryffeligt at aabenbare Menneſſeheden ſine høieſte, aandeligſte Egenſkaber; naar han ſiger om en tilkommende Periode: i Verdenſhistorien, i hvilken Eftjæbnen ſkal forklares til Forſyn, at Gud da [actu] ſkal være ⁴⁴⁾: — ſaa turde det være ſvært, at forſvare diſſe Ytringer mod Beſtyldningen for at giere Gud endelig. Men Hegel — er han da ikke for længe ſiden grundigen taget i Forſvar derimod af ſine orthodoxe Diſciple? Man har fuldkommen Ret i, bemærker En af dem, at man ikke vil lade den Selvbevidſthed, ſom det Abſolute fæft kommer til ved et Andet, gjælde for abſolut. Men en ſaadan kan kun ved Miſforſtaaelfe findes i den Hegelſke Philofophie, idet man ikke betænker, at det, ſom for os er Reſultat, i og for ſig ikke er Reſultat af et Andet, men af ſig ſelv, og alſaa ligefaa vel det abſolut

⁴⁴⁾ Schelling, Denkmäl der Schrift v. d. göttl. Dingen, S. 83. 87. 107; System des transſcendentalen Idealismus, S. 411. Jfr. Ueber das Weſen der menſchlichen Freiheit, S. 458 f. 495.

Første. Den absolute Mand er den absolute Formidling med sig, og som denne concrete, sig selv bevægende Enhed er den Udtræden og Aabenbaring, i sin evige Selvbevidsthed Grunden til og Forudsætningen for al endelig Væren og den menneskelige Bevidsthed om den. Min Viden om Gud er altsaa ikke Grunden til hans Personlighed; men fordi Gud evigt er sig aabenbar som Person, bliver han aabenbar for vor Viden. Det, at Gud i Viden bliver aabenbaret i Menneskene, forudsætter allerede, at Gud evigt er sig aabenbar⁴⁵). Disse Sætninger ere tvetydige og lade sig ligesaavel benytte for som imod Guds Personlighed. De kunne udfige en Gud, der staaer særdivig over Verden og ikke behøver at formidles gennem endelige Mander forat blive personlig. Saaledes bliver Hegel ublagt af sine orthodoxe Disciple. Göschel skjælnes ved den sande Philosophies concrete Gud mellem to Bestemmelser, nemlig, at han for det Første bestemmer sig ved sig selv, sætter, adskiller og forener sig i sig selv (Triniteten); og for det Andet, efter denne reflexive Selvbestemmelse, overfor sig, der staaer som Activum, sætter et Passivum, der ikke er bestemt ved sig selv, men ved det Bestemmende udenfor det, (Verdensskabelsen)⁴⁶). Saaledes er — ikke Hegel, men den, der fortolker ham paa denne Maade, falsken tilbage til den gamle Theismus, og maa derfor vides tilbage til Begyndelsen af vor S., for først at arbejde sig gennem de der opstillede Vanskeligheder ved denne Anskuelse⁴⁷). Hvad Schaller angaaer, saa

⁴⁵) Schaller, die Philosophie unserer Zeit, S. 301, 315 f. 323.

⁴⁶) Göschel, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834, Jan. S. 15.

⁴⁷) Forresten kommer Göschel ofte i Bivderede i sine Ytringer og frem-sætter Ting, som ligefrem ophæve Guds Personlighed, som han forsægter. Hans Iver for, at undgaae det pantheistiske Absolutes Almindelighed, som han frygter saameget for, forsører ham til Sætningerne som følgende: I alle Sphærer er og bestaaer kun det Enkelte, det Almindelige er selv det større, mere omfattende Individuum; enhver Slægt er selv et Individuum, ellers vilde den slet ikke være. Folket, af hvilket Romeren fremgaaer, er selv en Person, det er Folkeanden, som, uden Glæde for sine Lemmers Individualitet, selv er det Individuum, som indeslutter flere, men ikke sammenblander dem i

synes hans Ord næsten at fordrø den anden af de to Forklaringer, som ere mulige. Efter denne vilde den absolute Selvbevidsthed forsaavidt være uafhængig af den endelige, som denne sidste vel er Betingelsen for Virkeliggjørelsen af den første, men er sat som saadan ved selve det Absolute; man kunde forsaavidt ikke sige, at Gud først i Mennesket arbejder sig frem til Selvbevidsthed, som han, hvilket Tidspunct man end vil fastholde, bestaadig allerede har arbejdet sig frem dertil; den absolute, selvbevidste Aand vilde, som Hegel siger, forsaavidt, ligesaavel som den er Resultat, ogsaa paa den anden Side være det Første og ene Sande⁴⁵), som Verdensudviklingen, betragtet sub specie æternitatis, ikke er Andet end det Absolute, der evigt anfører sig selv i alle de fremstaaende og igjen forgaaende endelige Aanders Speil. Kortsagt! ikke ved Mennesket, der jo ikke er ved sig selv, men vel gjennem det ved det satte Menneske og i dette kommer det Absolute til Selvbevidsthed og Personlighed. At dette er Hegel's sande Mening, maa være indlysende af det Forgaaende; om det ogsaa er Schallers, bliver tvivlsomt; ialfald burde han da ikke fra Begyndelsen af give sig Mine af, at ville paavise, at det Hegelske System lærer Guds Personlighed i den Betydning, i hvilken man sædvanligen nægter, at den følger af det.

Man vil ikke kunne andet end rose den Fremstilling, som den yngre Fichte udlaster af den Hegelske Lære om Gud, naar han siger: Hegel lærer ikke, at Gud er blot Substant, ei heller at han er det Subjectives og Objectives farveløse Indifferent eller døde Identitet, men at han er Subjectivitets levende Process, at være et uendeligt Andet for sig og deri at være Et og

en almindelig Masse (P. anf. St. No 17. 18. S. 134. 143). Her maa man enten for fuld Alvor tænke sig Folkeaanden som et selvbevidst, personligt Væsen over Jettet, eller (ifølge den Parallel, der finder Sted mellem dette Forhold og det Absolutes Forhold til Verden), ogsaa tænke sig det Absolute blot som et realistisk opfattet Almeenbegreb. Efter Göthels Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen, S. 58 ff., er rigtignok det Første hans Mening.

⁴⁵) Religionsphilosophie, I, S. 132.

Selv; den absolute Fluctuation af den evigt satte og med det Samme igjen ophævede og forsonede Modsætning. Han er aldrig udtømt i en af disse Selvudformninger, men har uendelig Overmagt over enhver af dem, der saaledes sættes i ham som et Ideal. Gud er saaledes her den evige Anskuelse af sig selv i det Andet, den uendelige Ekabelfe som uendelig Subject-Objectivitet⁴⁹⁾. Som sagt, denne Fremstilling maa man kalde rigtig, og Hegel selv udtalte sig næsten paa samme Maade, naar han vilde foredrage sin Lære om Gud populært⁵⁰⁾. Men saameget bedre maa man undre sig over, naar Fichte vedbliver: just fordi det Hegelske Absolute er den absolute Processes Actualitet og Uro, mangler det endnu Kærnen, det hvilende Middepunkt, Identitetens indre ubevægede Klarhed, den sig selv fattende Enheds evige Vaand — det roligt hvilende Die maa først indplantes den fremadskridende Proces. Har Fichte ikke selv umiddelbart foran sagt om det Hegelske Absolute, at det just i den uendelige Bliven til Andet er Et og Selv, Subjectivitet; at i den evige Sætten af sig Modsætningen ligesaa evigt var ophævet, eller, med Hegels Ord⁵¹⁾, at dets Bevægelse i sig ligesaa vel er absolut No? Hvorledes skulde da det Hegelske Absolute først kunne faae Enheden, Hvilen, Selvheden, af Fichte d. Y., da det efter hans egen Tilstaafelse allerede er i Besiddelse af alt dette? Hvortil det Kunststykke, naagtet det har naturlige Vine, endnu at ville sætte nogle ind paa det, som jo dog, da de ere indsatte, kun kunne være Glaskeine? Det kommer altsammen deraf, at

49) Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, S. 35 f.

50) F. Ex. i et Brev, BB. XVII, S. 523: Min Anskuelse er — at Ideen kun maa udtrykkes og opfattes som en indre Proces, som Bevægelse; thi det Sande er ikke et blot Hvilende, Værende, men det er kun som bevægende sig selv, som levende; den evige Afstillelse og den feri liggende Reduction af Forskjellen dertil, at den ingen Forskjel er; hvilket ogsaa er opfattet følelsesmæssigt og kaldt den evige Kjærlighed; kun som denne Bevægelse i sig, der ligesaa vel er absolut No, er Ideen Liv, Vand.

51) I det nys anførte Brev.

man ikke er istand til at begribe Hvilken i Bevægelsen, det Blivende i Forandringen, d. e. til overhovedet at tænke speculativt, og derfor ved Siden af den til Identitet sig ophævende Forskiel vil have en Identitet som saadan, udenfor og over den sig med sig sammensluttende Andethed en Forsigværen som saadan; d. v. s. at man fra vor Tids Videnskab's Standpunct er sunket ned paa den almindelige, blot ved speculative Reminiscenser og Præensioner opblæste og forstruede Bevidstheds ⁵²⁾.

Saaledes er Gud for vor Tids Speculation vel ikke den blot almindelige Substant, til hvis Substant eller Gud-væren Personlighedens Sammensluttet (I sigsætten) ikke skulde høre med; men ligesaa lidt er han en Person ved Siden af eller over andre Personer, men han er den evige Bevægelse af det Almindelige, der bestandig gjør sig til Subject, og som først i Subjectet kommer til Objectivitet og sand Virkelighed, og derved op hæver Subjectet i dets abstracte Forsigværen. Fordi Gud efter sit Væsen er den evige Personlighed selv, saa har han evigt ladet sit Andet, Naturen, fremgaa af sig, for evigt at vende tilbage til sig som selvbevidst Vånd ⁵³⁾. Eller, Guds Personlighed maa ikke tænkes som Enkeltpersonlighed, men som Alpersonlighed ⁵⁴⁾; istedetfor selv at personificere det Absolute maa vi lære at begribe det som det i det Uendelige sig selv personificerende ⁵⁵⁾.

⁵²⁾ Jfr. ogsaa Schaller's Bemærkninger, p. anf. St. S. 311. 319.

⁵³⁾ Michelet, Geschichte der letzten Systeme d. Philosophie in Deutschland, II, S. 616.

⁵⁴⁾ Blasche, philosophische Unsterblichkeitslehre, S. 69 f.

⁵⁵⁾ Jfr. Sammes, das Böse im Einklange mit der Weltordnung, S. 325 f. Noget Eignende, kjendt meget for ubestemt, vil ogsaa den Schleiermacher'ske Bemærkning i Reden über die Religion sige: da det er saa vanskeligt at tænke sig en Personlighed i Sandhed uendelig og uimodtagelig for Liden, saa maa man gjøre en stor Forskiel mellem en personlig og en levende Gud, og blot fordrø dette sidste Begreb som et Afskillestegn fra den materialistiske Pantheismns og den atheistiske blinde Nødvendighed.

Credie Hovedafdeling.

Om Guds Egenskaber.

§. 34.

D v e r s i g t.

At Gud er, at han er een i Væsen og trefoldig i Personer, det kan Mennesket efter Kirkelæren indsee deels ved Fornuft og Aabenbaring, deels alene ved den sidste; Spørgsmaalet bliver, hvorlangt han kan komme ud over disse almindelige Grundbegreber til bestemtere Erkjenden af det guddommelige Væsen? Den kirkelige Dogmatik kommer her frem med Læren om Guds Egenskaber som de nærmere Bestemmelser af hans Væsen; før vi udvikle den i det Enkelte, kan det være tjenligt, først i Almindelighed at gjøre Overslag over, hvorvidt vi den tør haabe at komme i en adæquat Erkjenden af Gud.

§. 35.

Guds Begribelighed. Hvad man forstaaer ved guddommelige Egenskaber; deres Inddeling.

Jehovahs Ord til Mose, at han skulde see ham bagfra, men at Ingen kunde se hans Ansigt (2 Mos. XXXIII, 23),

blev i den senere Tiededom omttydet fra den sandfelige Skuen til den aandelige Erkjenden, og forstaaet saaledes, at Guds Væsen ikke kunde erkjendes i og for sig, men kun i det, som var efter det og ved det ¹⁾. Men denne Erkjendelse af Gud og hans Værker er ikke adæquat, fordi Gud er større end alle sine Værker, af hvilke vi desuden kun begribe en lille Part (Sirach XLIII, 28. 32). En adæquat Erkjendelse af den forresten af Tugen begrebne Gud har efter det N. T's Lære alene Sønnen og den, som han vil meddele den (Mt. XI, 27, Joh. I, 18). Men her kommer det an paa dens Modtagelighed, til hvem Meddelelsen sker. Thi omendstjendt den, som seer Christus, seer Faderen, saa er det dog muligt, at En kan see den Første for sig i personlig Nærværelse, og dog spørge efter Faderen som efter En, der maatte søges andetsteds (Joh. XIV, 8 f.). Kun naar Christi Aand, der er Guds Aand selv, boer i Menneftet, formaaer det i denne Aand at udforske Guddommens Dybder (1 Cor. II, 10 f.). Men selv i dette Tilfælde bliver Menneftets Viden, saalænge det lever, Stykværk, og det skuer kun som i et Speil, i Gaader (1 Cor. XIII, 12); Guds naadige Raadslutninger til Menneftchedens Frelse ere nemlig vel aabenbarede for det (Rom. XVI, 25 f. 1 Cor. II, 12. ²⁾ 1 Petr. I, 12), men Guds Væsen selv bliver ogsaa for et saadant Mennefte skjult ved en uærmelig Glænde (1 Tim. IV, 16).

Eggesaameget eller endnu mere end disse bibelske Steder bestemte nogle Udsagn af Plato Kirkesædrenes Dom. At finde dette Universums Fader og Skaber — havde Plato sagt — er vanskeligt, og har man fundet ham, saa er det umuligt at tale til Alle om ham; thi han, det heieste Gode, er ingen Væren og intet Væsen, men staaer i Værdighed og

¹⁾ S. Dähne, die jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie, I, S. 135. Piint mosaiske Sted lød nemlig LXX: *ὅφει τα ὁπίω μου, το δε προσωπον μου ἐκ ὀφθαλμοῦ σοι.*

²⁾ Ordene i B. 10: *το — πνευμα — ἐρευνᾷ — τα βαθὴ το θεο,* finde nemlig deres Forklaring i B. 12: *ελαβομεν — το πνευμα — ινα εἰδωμεν τα ὑπο το θεο χαρισθεντα ἡμιν.*

Kraft over Væren og Væsen³⁾. I Overeensstemmelse hermed meente allerede Philo, at det ikke var nok, ikke at forestille sig Gud under menneskelige Billeder, da han snarere var uden alle Qualiteter⁴⁾, og man kun turde tilskrive ham den blotte Væren uden Kjendemerker⁵⁾; men da vi ikke kunne erkjende Noget uden Kjendemerker, saa maatte selgelig det guddommelige Væsen være ufatteligt, ubegribeligt og uudtaleligt⁶⁾.

Disse platonisk-philoniske Sætninger finde vi nu gjentagne i det Uendelige hos græske og latinske Kirkefædre⁷⁾. Dog gjorde de en lignende Forfskjel som det N. T. havde gjort. Ved menneskelig Videnskab kan det guddommelige Væsen ikke begribes, det kan kun, siger Clemens, begribes ved en guddommelig Naade ved Hjælp af den guddommelige *λογος*⁸⁾. Egeleedes gjør Origenes i Anledning af Selsus's Thesis, at Gud ikke kunde naaes ved nogen Forstand eller noget Ord, den Distinction, at et menneskeligt Ord vel ikke kunde udtrykke ham, men at det Ord, der fra Begyndelsen af var hos Gud, ikke blot selv begriber ham, men ogsaa gjer ham begribelig for dem, hvem det vil aabenbare ham. Ogsaa er efter Origenes Gud unævnelig, naar man tænker paa Navne, som skulle udtrykke de guddommelige Egenskaber adæquat, men ikke, naar man blot tænker paa Betegnelser, der

³⁾ Timæus, 28. Steph.: τον μὲν ἐν ποιητὴν καὶ πατέρα τῆδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λεγείν. De rep. VI, 509: — ἐκ ὕψους ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπεκείνα τῆς ὕψους πρῶτα βεῖα καὶ δυνάμει ὑπερρχόντος.

⁴⁾ Leg. alleg. I, 17: ἀποῖος γὰρ ὁ θεός, ὃ μόνον ἐκ ἀνθρωπομορφος.

⁵⁾ ψιλὴ ἀνευ χαρακτῆρος ἢ ὑπαρκῆς. Quod Deus sit immutab. 301.

⁶⁾ Jfr. Dähne, p. anf. Et. S. 133.

⁷⁾ J. Cr. Theoph. ad Autol. I, 3; Clem. Alex. Strom. V, 12; Orig. de principp. I, 1, 5; Athanas. c. gentes 2; Tertullian. Apologet. 17; Minuc. Felix Octav. 18; og fremfor Alt høeltigensnem i de Dionysiske Skrifter.

⁸⁾ Clem. Strom. p. anf. Et.: 2 Cor. XII, 4. antyder Apostlen, δύναμις — ἀγία ἀφθεγκτόν εἶναι τοῦ θεοῦ. — ἀλλ' ὅδε ἐπισήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ. — λέγεται δὲ, θεὸς χάριτι καὶ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τοῦ ἄγνωστον νοεῖν.

give Anledning til, at forestille sig hans Væsen saavidt det er muligt for Menneſter⁹⁾. Thi ogsaa ved Hjælp af Christus som *λογος* kan Menneſket kun til en vis Grad (*ὡς ἔγχωρει*) begribe Gud; i dette Liv ſkue vi Gud *δι' ἑσοπτρου και αἰνιγματος* og først i hiint Liv *προσωπον προς προσωπον*¹⁰⁾.

Da Kirkelæren saaledes fulgte Middelveien, maatte den paa den ene Side, i Modſætning til den marcionitiſke Paaſtand, at den ſande Gud i hele det G. T's Periode havde været aldeles ubekjendt, holde faſt paa, at Gud til enhver Tid havde givet ſig tydeligt nok tilſkjende¹¹⁾; men da de ſtrænge Arianere, forat afſkjære deres nicænſke Modſtandere Flugten til Guds Ubegribelighed's Mærke, paaſtode, at det guddommelige Væsen fuldstændigt kunde begribes, ſaa opponerede de orthodore Fædre ligesaa decideret mod dette andet Extrem. Vel var det, hvis forreſten Epiphanius ikke forvanſter Factum, en meget plump Foreſtilling, naar Aetius paaſtod at kunne begribe Gud ligesaagodt ſom

⁹⁾ Orig. c. Cels. VI, 65; *ἐπει δε φησιν, ὅτι ὕδε λογῷ ἐφικτος διασελλομαι το σημαινόμενον, και φημί· εἰ μεν λογῷ τῷ ἐν ἡμῖν, εἴτε ἐνδιαθετῷ εἴτε και προφορικῷ, και ἡμεῖς φησομεν, ὅτι ἢ ἐστιν ἐφικτος τῷ λογῷ ὁ θεος. εἰ δε νοησαντες το· ἐν ἀρχῇ ἢ ὁ λογος κ. τ. λ., ἀποφαινόμεθα, ὅτι τῷ τῷ λογῷ ἐφικτος ἐστιν ὁ θεος, ἢ μονῷ αὐτῷ καταλαμβανόμενος, ἀλλὰ και ὃ ἂν αὐτος ἀποκαλυψῇ τον πατέρα, ψευδοποιήσομεν την Κελευ λεξιν, φασκοντος· ὕδε λογῷ ἐφικτος ἐστιν ὁ θεος· και το· ἢ ὀνοματος δε, διαβολης δεῖται· εἰ μεν γαρ, ὅτι ὕδεν των ἐν λεξεσι και σημαινόμενοις δυναται παρατησαι τας ιδιότητας τῷ θεῷ, ἀληθες ἐστὶ το λεγόμενον· — εἰ δε το ὀνομασον λαμβανεις καθο οἷον τε ἐστιν ὀνομασι παρατησαι τι των περι αὐτο, εἰς το χειρωγῶγησαι τον ἱεροατην, και ποιησαι νοησαι περι θεῷ, κατα το ἐφικτον τῇ ἀνθρωπινῇ φύσει, τινὰ των περι αὐτο· ὕδεν ἀτοπον, λεγειν αὐτον ὀνομασον.*

¹⁰⁾ *Sanne*, ſammest. VII, 38.

¹¹⁾ Tertullian. adv. Marcion. I, 10: *A primordiis rerum conditor eorum cum ipsis pariter compertus est; ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. Nunquam Deus latebit, nunquam Deus decrit: semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur, quomodo volet.*

en Steen eller et Stykke Træ, som han holdt i Haanden¹²⁾: men Modstandernes Opfordring til først blot at begribe og forklare en Myres Natur¹³⁾ ligner dog ogsaa den bekjendte Krugsfte Opfordring til Naturphilosophien angaaende hans Pennesjæder. Eunomius's kjæffe Forsikring, at Gud selv ikke vidste mere om sig end vi, at hans Væsen ikke var mere bekjendt for ham, mindre bekjendt for os; men at han netop vidste det Samme om det som vi, og at paa den anden Side det, som han indsaar, ogsaa fandtes usorandret i os —¹⁴⁾ i Ytringer af denne Art fandt de rettroende Lærere en Ophælselse over alle Profheter og Apostle, der uagtet de heie Aabenbaringer, som de modtog, have anerkjendt det guddommelige Væsens Ubegribelighed i de stærkeste Udtryk; en mere end djævelst Fornod¹⁵⁾. Naar nu

¹²⁾ Efter Epiphan. hæres. LXXVI, 4. roste han sig af: *ὡς ἐὰν γινώσκῃ τις παν ὁράτον καὶ χερσὶν αὐτῷ ψηλαφώμενον, ὡς εἰ τις λαβοί μετα χειρὸς λίθον ἢ ξύλον ἢ ἄλλης τίνος ὕλης ἐργαλείον· ὅτως οἶδα τὸν θεὸν ὥσπερ ἐμαυτὸν, καὶ ὁ τοσούτον οἶδα ἐμαυτὸν, ὡς τὸν θεόν.*

¹³⁾ Gregor. Nyss. contra Eunom. or. IX (Opp. II, p. 212 f.): *ὁ τὴν περὶ τῶν ὄντων εἰδήσιν κατελήφεναι μεγαλαυχόμενος τὸ μικροτάτον τῶν προφαινομένων ἡμῖν, ὅπως ἔχοι φύσεως, ἐρμηνεύσατο, ὡς ἂν διὰ τὴ γνώριμῃ καὶ περὶ τὴ κεκρυμμένη πῶσσιται· καὶ τις ἢ τὴ μυρμηκος φύσις, ἐρμηνεύσατω λόγῳ — — — εἰ δὲ τὴ βραχυτάτῃ μυρμηκος ὕψω περιελαβε τὴ φύσει τὴν γνῶσιν, πῶς τὸν ἐν ἑαυτῷ πασαν περικρατῆντα τὴν κτίσιν τῇ καταληπτικῇ περιελήφεναι λόγῳ μεγαλαυχείται;*

¹⁴⁾ Efter Socrat. H. E. IV, 7.

¹⁵⁾ Basil. adv. Eunom. I, 12: *ὅλως — τὸ οἰεσθαι τὴ ἐπὶ πασι θεῷ αὐτὴν τὴν ὕσιν ἐξευρηκεναι, ποσὴς ὑπερφανίας ἐστὶ καὶ φυσιοσεως; σχεδὸν γὰρ καὶ αὐτὸν ἀποκρυπτῶς τὴ μεγαληγορίᾳ τὸν εἰποντα· ἐπάνω τῶν ἀστρῶν θησομαι τὸν θρόνον μὲ (Jes. XIV. 13). οἱ γὰρ ἔχοντες ἀστρῶν ἢ ὑγρῶν κατατολμῶσιν, ἀλλ' αὐτὴν ἐμβατεύειν τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὴν ὕσιν ἀλαζονεύονται. — ἔχ' ὁ μέγας Λαβὶδ, ὃ τὰ ἀδύλα καὶ τὰ κρυφία τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐδήλωσεν ὁ θεός, φανερώς ὁμολογεῖ τῆς γνῶσεως τὸ ἀπρόσιτον. — Ps. CXXXVIII, 6. — endvidere Paulus Rom. XI, 33? εἰ δὲ ταῦτα τοῖς εἰς τὸ τὸ Παυλὸς γνῶσεως μέτρον ἐφάρμοσιν ἀνεφικτα, ποσὸς ὁ τυφὸς τῶν ἐπαγγελλομένων εἶδεναι τὴν θεῷ τὴν ὕσιν;*

de Orthodoxe spurgte, hvad Fortrin der da blev tilbage for Guds Een og Aand, naar Menneſket ligesaa godt ſom de begreb Gaderens Væſen ¹⁶⁾? ſaa ſvarede Eunomius med det Spørgsmaal, hvorfor Chriſtus vel havde kaldt ſig Veien, Deren, Lyſet, naar han ikke førte os til en klar Erkjendelse af Gud ¹⁷⁾? At Mange ere uſtiffede til at begribe Guds Væſen, det er efter Eunomius en Følge af en ſelvforſtyldt Fordunkling af det aandelige ¹⁸⁾: efter hans Modſtanderes Mening er det dette Egemeds Eſtrankſe og Misforholdet mellem den uendelige Gjenſtand og Erkjendelsens endelige, begrænsede Natur, der gjør det guddommelige Væſen ubegribeligt for alle Menneſter, ja for alle ſtabte Aander overhovedet ¹⁹⁾.

Forði Ege kun kan begribes af Ege, ſelgelig Gud kun af ſig ſelv ²⁰⁾, lode Myſtikerne, for dog at gjøre en Begriben af Gud mulig, paa Aſteſens og Contemplationens Heidepunct foregaae en Forgudelse af den menneſkelige Aand, i hvilken det guddommelige Væſens inderſte Dybder ſkulde oplade ſig for denne ²¹⁾.

¹⁶⁾ Basil. adv. Eunom. I, 14: *τι ἂν ἐξαιρετον τη γυνωσει το μονογενος ἢ το ἁγιου πνευματος καταλειψουσιν, εἰπερ αὐτοὶ τῆς ὕψιας αὐτῆς (το θεου) ἔχουσιν τὴν καταληψιν;*

¹⁷⁾ Hos Gregor. Nyss. p. anf. St. p. 243: *ἡ ματὴν ἂν ὁ Κύριος ἑαυτον ὠνομασεν θυραν, φησι, μηδενος ὄντος το διόντος προς κατανοησιν καὶ θεωριαν το πατρος, ματὴν δ' ἂν ὁδος, μηδεμιαν παρεχων εὐμαρειαν τοις ἔλθειν προς τον πατέρα βυλομενοις· πως δ' ἂν εἰη φως, μη φωτιζων τῆς ἀνθρωπου, μη καταλαμπων το τῆς ψυχῆς ὄμμα προς κατανοησιν ἑαυτου τε καὶ το ὑπερκειμενου φωτος;*

¹⁸⁾ Sammeſt. p. 242: *ὁδε γαρ, εἰ τινος ὁ νους δια κακονοιαν ἐσκοτῆμενος — μητε τοις ἄλλοις ἀνθρωποις ἐφικτην εἶναι τὴν τῶν ὄντων εὐρεσιν.*

¹⁹⁾ Gregor. Naz. orat. XXVIII; Basil. adv. Eunom. p. anf. St.

²⁰⁾ Jfr. Philo, de præm. ac poen. 916: *ἀμνηχανον ὕφ' ἑτέρου τινος θεωρεῖσθαι, διότι μονον θεμις αὐτον ὕφ' αὐτοῦ καταλαμβάνεσθαι.*

²¹⁾ Dionys. Areopag. de myst. theol. I, 1. 3. Endvidere Laufer, 3die Præbften paa 3die Søndag efter Trinitatis: Sjælen bliver Gud liig og guddommelig: ja, den bliver Alt af Naade hvad Gud er af Natur. I denne Forening og Rebsænkning i Gud bliver den ført ud af ſig ſelv ind i Gud, og bliver Gud ſaa liig, at den, naar den

Efter den kirkelige Lære derimod er Gud i en Henseende begribelig, i en anden ubegribelig; hverken ganste ubekjendt eller ganste bekjendt²²⁾: d. e. man kan vide, at han er og hvad han ikke er, men derimod ikke hvad han er²³⁾; han kan vides, d. e. ligesom berøres med Tanken, men ikke begribes, eller omfattes af den menneskelige Tænkning²⁴⁾; Sennen og d. h. Aand alene kunne erkjende hans Væsen; vi kunne kun af hans Værker begribe hans Godhed og Viisdom²⁵⁾; de Prædicater, som vi tillægge ham, ere enten negative, eller, naar de tillægge ham noget Positivt, billedlige og uadækvate²⁶⁾.

Idet Mennesket ikke umiddelbart vandrer i det guddommelige Lys, men han selv og Skabningerne ere de nærmestliggende Gjen-

saae sig selv, vilde holde sig for Gud —, og vilde blive salig ved dette Syn, fordi Gud og Sjælen i en saadan Forening ere Eet, hvorvel ikke af Natur, men af Raade. Ogsaa ved Ruyebrecht's *Strifter* daktler Gerson den Lære, *quod anima, perfecte contemplans Deum, non solum videt eum per claritatem, quæ est divina essentia, sed est ipsamet claritas divina. Imaginatur enim, — quod anima tunc desinit esse in illa existentia, quam prius habuit in proprio genere, et convertitur seu transformatur et absorbetur in esse divinum* (Gieseler, R. G. II, 3, S. 228). Jfr. ogsaa Angelus Silesius, *herubinskcher Wandersmann*, I, 285:

In Gott wird nichts erkannt; er ist ein einig Ein:

Was man in ihm erkennt, das muß man selber sein.

²²⁾ Joh. Damascen. de f. orth. I, 2: Χρη τον περι θεου λεγειν η ακυειν βηλομενον σαφως ειδεναι, ως υδε παντα αδηητα, υδε παντα ρηητα — υτε παντα αγνωσα, υτε παντα γνωσα.

²³⁾ Basil. adv. Eunom. I, 12 (η κοινη έννοια) το ειναι τον θεον, υ το τι ειναι ημιν υποβαλλει. Clem. Strom. V, 11: εχ υ εειν, ο δε μη εστι γνωρισαντες.

²⁴⁾ Thom. Aquin. Summa, I, 12, 7, efter Augustin: Comprehendere Deum impossibile est cuique intellectui creato; attingere vero mente Deum qualitercunque magna est beatitudo.

²⁵⁾ Basil. adv. Eunom. I, 14: εικος, αυτην μεν την υσιαν απεριοπτον ειναι παντι, πλην ει τω μονογενει και τω αγιω πνευματι· εκ δε των ενεργειων τε θεου αναγομενους ησας, και δια των ποιηματων τον ποιητην έννουντας, της αγαθοτητος αυτου και της σοφιας λαμβανειν την συνεσιν.

stande for hans Erkjenden: saa maa han fra disse stige op til Gudderkjendelsen, og Aabenbaringen selv fører ham paa denne Vej. Da vi ikke erkjende Gud af selve hans Natur, siger den hellige Dionysius, fordi den ubegribelig og høiere end al Forstand og Aand, saa maae vi stige op til hiint over Alt Ophæiede fra Ordenen i alt Værende, der er grundet af ham og ligesom indeholder Afbilleder og Afpræg af guddommelige Forbilleder, ved at negere Alt, ved at opløste os over Alt og ved at sege Marsagen til Alt²⁷). Dette bliver paa et andet Sted forklaret saaledes: i Guddommen, som Marsag til Alt, maa man sætte (*καταφασκειν*) Alt, hvadsmøhøst der sættes i det Tilværende og tillægges det som Egenstøb, og dernæst maa man i endnu egentligere Betydning nægte (*ἀποφασκειν*) Alt dette om den, og man maa ikke troe, at Denægtelserne ere modsatte Vejaelserne, men at den høieste Marsag staaer uendeligt høit over alle Vejaelser og Nægtelser²⁸). Den rette Maade, at fastsætte Noget om Gud paa, er, efter Scotus Erigena, den, at vi først paa bekræftende Viis udsige Alt om ham, Skjøndt ikke i egentlig Betydning, at vi dernæst igjen paa negerende Maade fraksjende ham Alt, hvad vi saaledes have tillagt ham, igjen blot i uegentlig Betydning, og at vi endelig paa overvæsentlig Viis høre det overvæsentlige Væsen, der skaber Alt og ikke bliver skabt, over Alt, hvad der kan udsiges om det²⁹). Da selgelig det, som man udsagde om Gud,

²⁶) Gregor. Naz. Orat. XXVIII; Basil. p. anf. St.; Joh. Dam. I, 4.

²⁷) De div. nom. 7, 3: — ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ.

²⁸) De myst. theol. I, 2.

²⁹) De divis. nat. I, 78: Hæc est cauta et salutaris de Deo prædicanda professio, ut prius de eo juxta catasaticam, i. e. affirmativam, omnia, sive nominabiliter sive verbaliter, prædicemus, non tamen proprie sed translativæ; deinde ut omnia, quæ de Deo prædicantur per catasaticam, eum esse negemus per apofaticam, i. e. negationem, non tamen proprie, sed translativæ; — deinde super omne, quod de ea prædicatur, superessentialis natura, quæ omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est. Grem:

kun uegentlig skulde gjælde om ham, saa kunde alle mulige Phænomener og Forhold i den endelige Verden anvendes til guddommelige Attributer, hvilket ogsaa Scotus Erigena udtrykkeligt forstirer³⁰⁾, efteraf Neopagiten havde paaist Gud som den der paa engang var navnløs og havde alle Navne, og havde kaldt ham Stjerne, Jld, Vand, Sky, Steen, og talt om Guds Druffenskab, Sevn, Opvaagnen i symbolist Betydning³¹⁾. Besindigere Kirkelærere erklærede sig imod denne skrankeløse, letindige Færd: kun de af de endelige Ting's Bestemtheder skulde kunne anvendes til Begreber om det guddommelige Væsen, om hvilke man kunde antage, at de paa urbillig Viis forud have existeret i Gud, af hvem de ere satte³²⁾.

pel I, 16: *Essentia dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil*; men ligesaaalidet er han Itte-Væsen i egentlig Betydning: *essentia est, affirmatio; essentia non est, abdicatio; superessentialis est, affirmatio simul et negatio. In superficie enim negatione caret, in intellectu negatione pollet.*

³⁰⁾ De divis. nat. I, 68: *Non — irrationabiliter — omnia, quæ a summo usque deorsum sunt, de eo dici possunt, quadam similitudine aut dissimilitudine aut contrarietate aut oppositione, quam ab ipso omnia fiunt, quæ de eo prædicari possunt.*

³¹⁾ De divin. nom. I, 6 f.; epist. I, 6 f. Vel heed det sig — Joh. Dam. I, c. 4 og det mellem c. 12 og 13 indstudie ganske Dionysiste Capitel —, at aandelige Ting vare mere stikende til guddommelige Navne end materielle, levende end døde, o. s. v.; men dog bliver Navnet, Mørke, foretrukket for Navnet, Lyd: *εἰσι δὲ καὶ τὰ κατὰφαικίως ἐπὶ θεῷ λεγόμενα, δυνάμιν ὑπεροχικῆς ἀποφύσεως ἔχοντα, οἷον σκοτος, ὃ ὅτι ὁ θεὸς σκοτος ἐστὶ, ἀλλ' ὅτι ὃν ἐστὶ φῶς, ἀλλ' ὑπὲρ το φῶς.*

³²⁾ Thom. Aquin. Summa, I, 13, 2: a) *Quidam dixerunt, quod hæc omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis iaventa sunt ad aliquid removendum de Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso* — b) *Alii vero dicunt, quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata. Men begge Paastaaende ere visdarente; thi da kunde alt Muligt udfiges om Gud, f. Ex. Deus est corpus, d. e. ad a) non ens in potentia tantum, sicut materia prima, eller ad b) causa corporum. Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est*

Man maa derfor skjelne mellem denne mystiske Maade at komme til guddommelige Navne paa, og den Maade, paa hvilken den kirkelige Theologie pleiede at udlede Begreberne om Guds Egenheder. Medens Mystikerne snart satte, snart igjen ophævede de samme Bestemmelser i Gud, forat hæve sig over Sætten og Ophæven til det Umaalelige, og saaat sig betjente sig af en *via assertionis* (i hvilken tillige *via causalitatis* laae skjult), en *via negationis* og en *via eminentiæ*; saa skjelnede de mere videnskabelige Theologer mellem det Positive og det Negative i de forskjellige Ting, fra hvilke man gik ud; det Sidste blev ubestemt frakendt Gud, derimod blev han sat deels som den første Årsag til, deels som Urbilledet for det Første, d. e. man betjente sig, for at komme til nærmere Kundskab om det guddommelige Væsen, af de tre Veie: *via negationis*, *via eminentiæ* og *via causalitatis*²³). Imidlertid kunde man ikke fordelges for sig, at den

causa bonitatis, vel *Deus non est malus*; sed *est sensus*: id, quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem.

- ²³) Mellem de to første skjælnes f. Ex. Basilian, *adv. Eunom.* II, 10: *ἐν — τοῖς περὶ θεοῦ λεγομένοις ὀνομασίαις τὰ μὲν τῶν προσόντων τῇ θεῷ δηλωτικὰ εἶσι, τὰ δὲ, τὰ ἐναντίον, τῶν μὴ προσόντων· ἐκ δυοῖν γὰρ τούτων οἶοναι χαρακτηριστικὴς ἡμῖν ἐγγίνεται τῷ θεῷ, ἐκ τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας. οἷον ὅταν ἐφθάρτον ἀνομαζώμεν, δυναμὶ λεγομένη ἑαυτοῖς ἢ τοῖς ἀκούουσιν, ὅτι· μὴ οἶν, φθάρει τὸν θεόν ὑποκείσθαι. — πάλιν ἀγαθὸν λεγομένην τοῦ θεοῦ καὶ δικαίον, κ. τ. λ. ὥς ἐν ἐπ' ἐκείνων ἀπετησὶν τίνα καὶ ἀπαγορεύουσιν τῶν ἀλλοτρίων τῷ θεῷ ἐσημαίνον αἰ φαναι, ὥτως ἐνθαυτὰ θεοῖν καὶ ὑπαρξίν τῶν οἰκείων τῇ θεῷ καὶ πρεπόντως περὶ αὐτὸν θεωρουμένων ἀποσημαίνουσιν.* Samtlige tre Veie hos Durandus de S. Porciano, til Lombard. I, sent. I, 3. 1: *Dicendum quod per creaturas possumus devenire in cognitionem Dei tripliciter, secundum tria, quæ possunt considerari circa creaturas. Creatura enim est ens productum ab alio de nihilo: quia ens, aliquam perfectionem importat; quia producta ab alio, causam efficientem habet; quia de nihilo, vertibile est in nihil, substracta influentia conservantis. Et secundum ista triplex est via investigandi Deum ex creaturis: scilicet via eminentiæ, quantum*

første af disse Metoder kun kan give negative, den anden kun approximative, den tredje kun relative Begreber om det guddommelige Væsen³⁴⁾. Naar jeg via negationis tillægger Gud Ulesgelmighed, saa veed jeg dermed blot hvad han ikke er, ikke hvad han er; tillægger jeg ham via causalitatis Mandelighed, saa overstrider jeg egentlig det, hvortil jeg er berettiget, idet jeg paa denne Wei kun finder ham som Mandens sidste Aarsag, om hvilken jeg imidlertid endnu ikke veed, om den selv maa kaldes Mand i samme Betydning som de endelige Mander; tilskriver jeg ham via eminentiæ Alviddom, saa er jeg ikke sikker paa, om ikke Begrændning og Endelighed saa væsentligt høre med til Begrebet Viddom, at jeg kun kan fjerne dem ved at opløse Begrebet.

Medens Theologer og kirkeligt sindede Philosopher ikke fandt noget Betænkeligt i dette Resultat af Forsøgene paa at komme til nærmere Kundskab om Gud, men, idet de anerkjendte denne Kundskabs Indskrænkning³⁵⁾, beroligede sig over, at Gud nødvendig anthropomorphiseres i vor Forestilling om ham, ved det Væsenstægtstak, der fandt Sted mellem Gud og Menneske³⁶⁾;

ad primum; via causalitatis, quantum ad secundum; via remotio-
nis, quantum ad tertium. Og saaledes lige ned til den ydere Tid,
jfr. Reinhard, Dogm., S. 31. S. 92.

³⁴⁾ Jfr. Reinhard, p. anf. St. S. 93; Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 50.

³⁵⁾ Det nysigtigste Udtryk for den glængse Forestilling om dette Forhold, i Augustins og Thomas's Mand, (se ovenf. Anm. 24) giver Cartesius, epp. I, 110: Sciri potest, Deum esse infinitum et omnipotentem, quamquam anima nostra, utpote finita, id nequeat comprehendere sive concipere; eodem nimirum modo, quo montem manibus tangere possumus, sed non ut arborem, aut aliam quampiam rem brachiis nostris non majorem, amplecti: comprehendere enim est cogitatione complecti; ad hoc autem, ut sciamus aliquid, sufficit, ut illud cogitatione attingamus.

³⁶⁾ Leibnit. Théod. Préf.: Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possède sans bornes: il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connoissance, quelque bonté; mais elles sont toutes entières en Dieu. Næst yndet er Jacobi's Udsagn blevet: —

saa persiflerede Spinoza via eminentias ved den Bemærkning, at en Triangel vistnok, hvis den kunde tale, vilde paaståae om Gud, at han var i højeste Forstand trefantet, Cirkelen derimod, at han i samme Grad var cirkelformig³⁷⁾; den kritiske Philosophie gjorde det tvivlsomt, at man via causalitatis kunde begribe Karsagens Væsen af Virkningerne³⁸⁾; og efterat ved den samme Philosophie den Ansættelse var bleven almindelig, at vi kund være i Stand til at erkjende Phænomenier, ikke Tingene an sig, saa resignerede den moderne Theologie paa enhver Erkjendelse af hvad Gud er i og for sig, og indskrænkede sig til at opbære Relationer til Verden³⁹⁾.

Til det samme Resultat førte en anden Mislighed ved den kirkelige Lære om Gud. De angivne Veie til at komme til en Erkjendelse af Guds Væsen førte til en Hleerhed af Bestemmelser i samme, som man kaldte guddommelige Egenskaber⁴⁰⁾, og en indre Adskillelse var ogsaa nødvendig, naar man skulde komme

von den göttlichen Dingen und ihrer Offenb. S. 182: — da Gud bannede Renneket, theomorphoserede han. Det er derfor nødvendigt, at Renneket anthropomorphoserer.

³⁷⁾ Epist. LX. (p. 610): Porro, ubi dicis, si in Deo actum vivendi, audiendi, attendendi, volendi etc., eosque in eo esse eminentes, nego, quod te tum lateat, qualem habeam Deum: hinc suspicio te credere, non majorem esse perfectionem, quam quæ memoratis attributis explicari potest. Hæc non miror; quia credo, quod triangulum, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangularem esse, et circulas, divinam naturam eminenti ratione circularem esse; et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquamque ei deforme videretur.

³⁸⁾ Jfr. Kant, Kritik der Urtheilskraft, S. 486; Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 286.

³⁹⁾ Saaledes alle itespæculative Dogmatiker fra den Reinhardt'ske (§. 31) og lige til Schleiermachers (§. 50) og Riß's (§. 60).

⁴⁰⁾ Attributa kaldes de i det uddannede dogmatiske Sprog, til Forskiel paa den ene Side fra proprietates o: Distinctionskendetegnene ved de tre Personer i det guddommelige Væsen, paa den anden Side fra prædicata, ved hvilke man betegnede Gud som Subject for visse Handlinger, f. Ex. Elsker, Dommer o. dsl.

ud over den ganske ubestemte og tomme Forestilling. Dog s ndt man paa den anden Side allerede tidligt, at denne Fleskerhed var mistlig, fordi der, naar den ene Egenst b virkelig adskille sig fra den anden og fra Guds hele V sen, syntes at v re sat en Deling og Sammens tning i Gud, ved hvilken han blev nedbraget paa den endelige Tilv relses Gr bet. Derfor anstr ngte filosofiserende Kirkes rere sig for at fremstille de guddommelige Egenst ber som saavel indbyrdes identiske som identiske med det guddommelige V sen selv⁴¹⁾, og for at bringe Adskillelsen over paa det Endeliges Side og det saaledes, at man ans rte den dens Plads dels paa det subjektive Gr bet: vor Grk ndelsesv ne, dels paa det objective, Verden, der viser Gud i forskellige Relationer⁴²⁾. Naar saaledes enhver real Forskjel mellem de enkelte Egenst ber indbyrdes og mellem dem og det guddommelige V sen syntes at v re oph vet og blot en nominal at blive tilbage, hvilket ogsaa virkelig blev gjort gj ldende af nominalistiske s ndede Scholastikere, til hvilke flere reformerte Theologer sluttede sig⁴³⁾: saa skj nede man paa den anden Side enten med Scotisterne mellem en real og formal, men altid objectiv, Forskjel i Gud, og paaastod, at trods al real Enhed i hans V sen hans Egenst ber dog ved sig selv og uden al Medvirkning af vor Grk ndelsesv ne formalt adskille sig⁴⁴⁾; eller

⁴¹⁾ Augustin. de triait. VI, 7: Deus — multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur: sed eadem magnitudo ejus est qu  sapientia: non enim mole magnus est, sed virtute: et eadem bonitas, qu  sapientia et magnitudo, et eadem veritas, qu  illa omnia: et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.

⁴²⁾ Joh. Damasc. I, 9; Thomas Aquin. I, 2, 3: Deus est unus res et plures ratione, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit Deum, sicuti res multipliciter eum representant.

⁴³⁾ Occam, Gabriel Biel o. A. l rte, attributa divina nec rei nec rationis distinctione inter se aut ab essentia divina distingui, sed omnem distinctionem esse solum in nominibus. S. Quens dt, theol. didact. polem. I, p. 301.

⁴⁴⁾ Duns Scotus in l. I. Sentent. 8, 4 og 2, 7.

man skelnede med Thomisterne, hvem de lutherste Dogmatikere i dette Punct fulgte; mellem en blot nominal og en rational Forskiel, eller, som man ogsaa udtrykte sig, mellem en *distinctio rationis ratiocinantis*, d. e. en blot subjectiv Adskillelse, og en *distinctio rationis ratiocinatæ*, der paa en vis Maade ogsaa skulde være begrundet i Gjenstanden selv⁴⁵). Begrundet nemlig, ikke i den absolute Gjenstand i og for sig, men i de forskjellige Relationer, som de endelige Gjenstande have til samme; ifølge hvilke dels dens ene absolute Kraft frembringer forskellige Virkninger udadtil, dels dens uadskilte Væsen viser sig i forskellige Egheder eller Contraster⁴⁶). Men at vi maae seie os med saaledes at erkjende og betegne det guddommelige Væsen ved dets Forhold til Verden, det er en Følge af vor Erkjendelsesbegrænsede Svagbed, da den ikke mægter i een Erkjendelsesact at begribe det guddommelige Væsen udaf det selv i dets indre uadskilte Eenhed⁴⁷). Saaledes ere disse Gjenstandsbegreber intet Andet end uadequate Begreber om det guddommelige Væsen, eller, de ere det guddommelige Væsen selv, forskjillet ved flere uadequate Begreber⁴⁸), som tage deres Udgang fra de flade Tings Forskiel

⁴⁵) Quenstedt, p. anf. Et. p. 300: *Alia est distinctio rationis ratiocinantis, quæ fit per meram intellectus nostri operationem, qualis est distinctio inter gladium et ensen; et alia distinctio rationis ratiocinatæ, ubi est fundamentum aliquod in re.*

⁴⁶) Samme, sammeft.: *Fundamentum autem hujus distinctionis sunt diversa connotata extrinseca, v. g. diversi effectus aut respectus aut negationes, ad quorum ordinem Deus a nobis concipitur.* Tydeligere p. 302: *Sumitur, inquam, occasio distinctionis vel ex rerum positaram prædicatis, quæ per negationem a Deo remouentur; vel ex diversitate operationum, quæ in universo clarescunt; vel convenientia perfectionum creaturarum cum perfectionibus divinis.*

⁴⁷) Samme, p. 284: *Quia intellectus noster finitus infinitam et simplicissimam Dei essentiam uno conceptu adæquato adæquante concipere nequit, ideo distinctis et inadæquatis conceptibus, essentiam divinam inadæquante representantibus, eandem apprehendit.*

⁴⁸) Sammeft.: *Sunt — attributa Dei — conceptus essentiae divinae inadæquati — p. 300: sunt ipsa Dei essentia, per plures inadæquatos conceptus nobis representata.*

lighed; saaledes er f. Ex. Guds Evighed det guddommelige Væsen selv forestillet i Modsetning til alt det Slabtes Betingethed ved Tiden; hans Almagt er det samme Væsen, i Modsetning til alt Endeligheds begrænsede Virksomhed o. s. v. — ligesom den i og for sig forskjælsede Goffraale alt efter Forskjelligheden af de Ojenstande, som den træffer paa, paa een Gang oplyser og varmer, gjør blegere og mørkere, smelter og hærder⁴⁹⁾.

Saaledes staar den kirkelige Lære om de guddommelige Egenskaber paa en yufelig Maade midt imellem en objectiv og en blot subjectiv Adskillelse af dem, eller mellem dens Egenskabsbegrebers Realitet og Ifkrealitet. Er det sandt, at forskjellige Relationer og Virkninger udadtil ikke forudsætte en Flessched af indre Bestemmelser eller Kræfter i det guddommelige Væsen, saa blive seruden de negative Egenskabsbegreber blot de causale tilovers med den Indskrænkning, at al menneffelig Retfærdighed, Hellighed, o. s. v. har sin Grund i Gud, uden at man dog via eminentiæ tør tillægge ham selv disse Egenskaber. Men naar nu den kirkelige Theorie udtrykkeligt erklærer sig mod denne Opfattelse af Eagen⁵⁰⁾, og følgerlig sætter Wiisdom, Hellighed o. s. v. som bestemte Egenskaber i Gud, saa modfiger den enten sin egen Sætning, at Egenskaberne ikke ere reall forskjælselige i Gud, eller den maa, for at holde paa denne Sætning og paa det guddommelige Væsens Forskjælselighed, i Virkeligheden igjen ophæve Egenskabsbegreberne som bestemte og objective; thi vi ere ikke iftand til at tænke os Noget ved en Retfærdighed, der skal være Set med Magten, eller ved en Wiis-

⁴⁹⁾ Samme p. 300 ff.

⁵⁰⁾ Jfr. Stedet af Thomas, Ann. 32; endvidere Quenstedt, p. anf. St. p. 360: *Dicunt nonnulli, ideo Deum dici justum, sanctum, misericordem etc., non quod revera sit talis, sed quod duntaxat sanctitatis, justitiæ etc. causa sit et auctor in aliis. Sed si Deus non est vere misericors — sanctus —, sed causa tantum misericordiæ et sanctitatis in aliis: ita etiam et nos pariter juberemur esse non vere misericordes etc., sed sanctitatis saltem — et misericordiæ in aliis auctores.*

dom, der skal være Gød med Evigheden. Den kirkelige Theorie fører derfor nødvendigvis ad denne Vej til den Schleiermacher'ske Sætning, at alle Egenskaber, som vi tillægge Gud, ikke skulle betegne noget Særegent i Gud, men — som Schleiermacher efter sit eiendommelige dogmatiske Standpunct siger — i den Maade, paa hvilken vi referere vor Afhængighedsfølelse til ham⁵¹⁾; d. e. almindeligere udtrykt: i den Maade, paa hvilken den i sig mangfoldigt forskellige Verden staaer i Forhold til ham som dens eneste Enhed.

To Modsigelser er det altsaa, der opløse den kirkelige Lære om de guddommelige Egenskaber: for det Første, at Alt, hvad der ligner Mennesket, kun ikke selve Eigheden med Mennesket skal fjernes fra Gud; og for det Andet, at der sættes Bestemmelse i ham, men at han dog skal fastholdes som det bestemmelsesløse (Gode⁵²⁾). Begge Modsigelser mødes i den ene, at Gud, uagtet han, efter selve den kirkelige Lære, ikke skal være real forskjellig fra sine Egenskaber, dog bliver adskilt fra de coëxistente Functioner, der danne hine Egenskabers Stof, som en bagved dem staaende Ting an sig. Denne Gud an sig forudsættes nu som en Enhed uden al indre Ulighed, hans Functioner i Verden ere et ulige Mangfoldigt, enhver Overførelse af en Bestemmelse fra

⁵¹⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre, S. 50.

⁵²⁾ Jfr. Hegel, Encyclopædie, I, S. 38. §. 43: De [guddommelige] Egenskaber, der dog ikke være bestemte og forskellige, ere egentlig gaaede under i det abstracte Begreb: den rene Realitet, det ubestemte Væsen. Men idet nu dog den endelige Verden som en sand Væren, og ligeoverfor den Gud, bliver i Forestillingen, saa opkommer der ogsaa en Forestilling om forskellige Forhold mellem begge, hvilke, idet de bestemmes som Egenskaber, paa den ene Side som Forhold til endelige Tilstande selv maae være af endelig Natur (f. Ex. retfærdig, god, mægtig, vis o. s. v.), men paa den anden Side tilige skulle være uendelige. Denne Modsigelse tillader paa dette Standpunct kun den nebuløse Oplosning ved quantitativ Forholdelse, at ubbide dem til de blive bestemmelsesløse, til Egenskaber *sensu eminentiori*. Men herved bliver Egenskaben i Virkeligheden tilintetgjort, og opholder blot Navnet tilbage.

dette til hin vilde forstyre dens rene Enkelthed, altsaa modsiges Forudsætningen: og dog skal det Ene modtage indre Bestemmelser og denne Bestemthed kan kun tages fra de Mønge.

Denne illusoriske Adskillelse, der gjorde Tingen an sig til noget Eerskilt bagved dens Phænomen, saaat disse kunde være bekendte medens hin var ubekendt, er nu, efterat den i den Kantiske Philosophie var drevet til den yderste Spids af Abstraction, ved Speculationens videre Udvikling sunken sammen i sig selv. Efter den overfladiske, sandscelige Forestilling — bemærker Hegel — er Noget for sig, og fra det ere dets Egenskaber forskellige; men disse udgjøre tværtimod Nogets eiendommelige Natur. Erkender man en Gjenstands Forhold, saa erkender man selve Gjenstandens Natur. Syren er intet Andet end denne Maade, hvorpaa den forholder sig til Vands, dette er selve Syrens Natur. Den Maade, paa hvilken Mennesket forholder sig til Andre, det er hans Natur. Det er flette Distinctioner, Producter af en Forstand, der ikke kender deres dialectiske Natur. Saaledes er det ogsaa et slet Udtryk, at vi kun vide Noget om Guds Forhold til Verden, men ikke Noget om ham selv⁵³). Hegel begriber derhos meget vel, at alle de, der tænke sig Gud som en Gjenstand hinsides Tænkningen og den endelige Virkelighed, maae finde ham absolut ubegribelig, nemlig paa Grund af deres egen Forudsætning, at alt Begribeligt ikke hører til hans Væsen⁵⁴). Allerede Fichte overvandt hin Distinction, idet han ikke opfattede Gud som hinsidigt Ophav til den moralske Verdensorden, men som denne selv, ved hvilken han rigtignok ikke forstod nogen Personlighed, men ligesaaledet et dødt Abstractum, men det Godes Idee, der evigt virkeliggjør sig i Verden. Hertil søiede de to følgende speculative Systemer intet Andet end at det ene opfattede den absolute Idee som Livet, det andet som den theoretiske Idee, paa samme Maade som Fichte havde opfattet den som den practiske, og saaledes vendte tilbage til den Spinozistiske Substant, men som sig selv bevægende En-

⁵³) Hegel, Religionsphilosophie, II, S. 46.

⁵⁴) Samme, Encyclopädie, S. 44; Ges. der Philosophie, III, S. 45.

telechie. Epinoza, der opfattede Gud som *causa immanens, non vero transiens*⁵⁵⁾, kunde rose sig af, at besidde en lige saa klar Idée om ham som om Trianglen, endstjøndt han var sig bevidst, ikke at kjende alle, ja ikke engang Ettersteyparten af de guddommelige *Attributer*⁵⁶⁾; ikke at kjende nogle Forhold, meente han, forringede ikke Klarheden i Erkjendelsen af de øvrige. Visstlig, den, der i den meest begrænsede Sphære er bleven sig den absolute Lov bevidst, han kan være sikker paa, i den hele Uendelighed af Verden kun at gjenfinde andre Specificationer af samme.

Alf den samme Modsigelse mellem Endeliggjærelse af det guddommelige Væsen og Forskygtigelse af dets Egenskaber, mellem *Egenskabsbegrebernes* Objectivitet og Subjectivitet, som gaar gjennem hele denne Lære, lide ogsaa de forskjellige Inddelinger af de guddommelige Egenskaber, der ere blevene valgte af forskellige Theologer⁵⁷⁾. Da man forudsatte, at Gud var den rene Enhed og Lighed med sig selv, saa kunde der ikke ligge nogen Grund til en Inddeling i ham, man sagte da en saadan udenfor det Væsen, hvis Egenskaber skulde inddeles; hvorved man forud gav Afkald paa al objectiv Betydning af disse Inddelinger. Snart holdt man sig til Udtrykkenes eller Begrebernes Form og skjelne dem mellem *attributa propria* og *metaphorica*, som om man ikke havde indseet, at alle Begreber om guddomme-

⁵⁵⁾ Ethic. P. I. prop. 16.

⁵⁶⁾ Epist. LX (p. 641): *Ad quæstionem tuam, an de Deo tam claram quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. — Non dico, me Deum omnino cognoscere; sed me quædam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem, et certum est plurimorum ignorantiam, quorundam eorum habere notitiam, non impedire. Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis æquari intelligebam; hancque trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem.*

⁵⁷⁾ Jfr. de bedømmende Sammenstillinger i Reinhard's Dogmatik, S. 32; Wegscheider's institut. S. 61. Bretschneider's Dogmatik I, S. 51; Schleiermachers Glaubenslehre, I, S. 50.

lige Egenskaber havde noget Uegentligt; eller mellem attributa negativa, sive ea, quibus rerum creatarum limitatio a Deo removetur, og attributa affirmativa, quibus quædam tribuuntur Deo perfectiones⁵⁸): som om ikke ligesaa vel Vergrændningen selv maa bortskjæres fra disse Guldkommenheder, der nærmest ere menneskelige, som der i hine Benægtelser, trods det negative Udtryk, maa være indeholdt en positiv Guldkommenhed. Andre gjorde Adskillelsen mellem Gud i og for sig og hans Forhold til Verden til Inddelingsgrund, og skjelnde mellem attributa immanentia og transeuntia, eller absoluta og relativa⁵⁹); men attributa absoluta, d. e. saadanne, som skulde tilkomme det guddommelige Væsen i og for sig uden Hensyn til dets Forhold til Verden, kan der ikke gives efter den kirkelige Grundsatning om Gud, som den, der (med Undtagelse af Forskjellen mellem de tre Personer, for hvilke imidlertid samtlige guddommelige Egenskaber skulde være fælles) er absolut forskjellig i sig. Herhen hører ogsaa Distinctionen mellem saadanne Egenskaber i Gud, der fortrinsviis skulde udtrykke, at han er forskjellig, affondret fra Verden, og saadanne, der mere udtrykke hans causale Relation til samme⁶⁰); en Forskjel, der selv tilfaar at være blot quantitativ, selvsig flydende, og tilføjede har en betydeligere Mangel tilfælles med Inddelingen i attributa quiescentia og operativa⁶¹), som allerede mere gaar ud fra Analogien med Forskjellen mellem Væren og Virken, saaledes som den hører hjemme i det Endeliges Sphære. Det er en falsk Selvtilfredsstillelse, naar Fornuften mener, at

⁵⁸) Baier, compend. theol. posit. 193. — Inddelingen i attributa primitiva og derivata fortjener neppe at anføres, da den ligesaa lidt kan kaldes en Inddeling af de guddommelige Egenskaber, som det vilde være en Oplysning om Planterigets Organisation naar En sagde os, at det deelede i genera og species.

⁵⁹) S. de Wette, kirkelige Dogmatik, S. 31 f.

⁶⁰) Iwessen, Vorles. über die Dogm. II, 1, S. 33 f.; Rißch, System der christl. Lehre, S. 138.

⁶¹) Jndet af de ældre Dogmatikere, f. Ex. Quenstedt, I, S. 285; Hollaz, theol. acroam. p. 237; selv endnu Reinhard, p. 95 f.

et Udsagn, der indeholder en blot *svilen* eller *Fjerntæffe* fra Verden, allerede er et Begreb om en guddommelig *Egenskab*, da Gud dog, som *actus purus*⁶²⁾, kun kan beskrives ved *active*, *staberiske* Begreber, og ethvert Begreb, der ingen *Activitet* indeholder, blot kan røre et *Moment* af et heelt og sandt *Egenskabsbegreb* hvad Gud angaar⁶³⁾. Nogle Theologer gaar ud fra den endelige Verden som *objectivt* givet og betragte Gud dels i det almindelige Forhold til Verden, dels i de særegne *Relationer* til den som *moralisk* og *physisk*⁶⁴⁾; hvorimod *Schleiermacher* kommer til Begreber om guddommelige *Egenskaber* *subjectivt*, ved at hense på de forskellige *Hovedformer* af *fromme* *Erkennelsestæmninger* til Gud som deres *Ophav*.

Medens disse sidste *Inddelinger* have opgivet alt *Krav* paa, at ville bestemme Noget i Gud, saa blænder den, der indholder de guddommelige *Egenskaber*, i *Analogie* med det menneskelige *Væsen*, i *Attributer*, der tilkomme Guds *Væren* overhovedet, og dem, der tilkomme hans *Viden* og *Villen*, eller ogsaa i *metaphysiske*, *physiske* og *moraliske*, ved en *Forbring* af denne *Art*, hvilken den imidlertid, som den, der er allermeest *anthropomorphisk*, mindst er i stand til at gennemføre. Dog er det netop denne *Inddeling*, som vi lægge til Grund i den efterfølgende *Fremstilling*⁶⁵⁾. Da nemlig *Forstillingen* om det guddommelige *Væsen* som en *Enkeltpersonlighed* ligger til Grund for alle Begreber om guddommelige *Egenskaber*, saa er den menneskelige *Personlighed* det *Skrum*, efter hvilket alle hvide Begreber ere dannede. Vel er *Betragtningen* af dets eget *Væsen* ikke det eneste *Udgangspunkt* for *Mennesket* til at komme til Begreber om guddommelige *Egenskaber*; tværtimod er f. Ex. Begrebet om Guds

⁶²⁾ Saaledes kaldte *Scholasterne* ham, f. Ex. *Thomas Aquin. Summa*, I, 12, 1. Jfr. ogsaa *Leibniz*, *Epist. ad div. ed. Kortholt*, I, p. 201.

⁶³⁾ Hvorfor *Schleiermacher* ikke bliver staaende ved at opfatte f. Ex. Guds *Evighed* som blot *hvilende*, som *Lidløshed*, men bestemmer den som *almægtig Evighed* (§. 52).

⁶⁴⁾ *Böhme*, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

⁶⁵⁾ Ligesom *Dreischneider* i *Dogmatiken* og *Pase* i *Mutterus redivivus*.

Viisdom ikke dannet uden Hensyn paa Naturen og dens Indretning, Begrebet om hans Retfærdighed ikke uden Hensyn paa Historien, og for Begreberne om Guds Evighed og Uforanderlighed ligger ligesaa meget Jagttagelsen af den almindelige Hærsandring rundt omkring os, som Jagttagelsen af vort eget Væsens Foranderlighed og Forgængelighed til Grund; men den Form, i hvilke alle disse Begreber ere opfattede, er betinget ved den Forudsætning, at Gud har en Personlighed, der kan sammenlignes med den menneskelige, og efter dennes Schema ville de derfor ogsaa grupperes. Thi vi have her ikke at gjøre med vor egen Theorie, som slet ikke vilde have ført os til Begreber om guddommelige Egenskaber, men med den givne Kirkelære, der maa inddeles efter de Begreber, efter hvilke den har dannet sig. Hvis derfor ogsaa denne Inddeling viser sig som ubrugelig, saa rammer det ikke os, der ingenlunde ville forsvare den, men den kirkelige Theorie, som den tilhører.

§. 36.

Attributer for den guddommelige Væsen eller det guddommelige Væsen overhovedet. Allestedsnærværelse og Evighed samt deres Momenter.

Gjennem Beviserne for Guds Tilværelse er den kirkelige Dogmatik kommet til Ideen om Gud som det Væsen, der er den sidste Grund til al endelig Tilværelse og tillige uendeligt ophøiet over dennes Ufuldkommenheder og Sranter. Som de almindeligste Sranter for den endelige og isærdeleshed for den menneskelige Tilværelse fremtræde nu Tid og Rum, over hvilke Gud følgerlig, som frit Ophav til samme, maa være ophøiet. Hans Frihed for Rummet's Sranter har den kirkelige Lære udtrykt i Egenskabsbegrebet: Allestedsnærværelse, hans Frihed for Tiden ved Begrebet, Guds Evighed.

Sin Begrændselighed i Rummet blöder Menneſket ſig bevidſt i næſteſte Forbindelſe med ſin Perſonlighed: han er her og ikke hiſt eller overalt, ligesom han er denne og ikke hiin eller alle. I det derfor Gud i den kirkelige Foreſtilling ſkal opfattes ſom et perſonligt Enkelſtvæſen uden at der dog maa tiſſtrives ham en Væren paa et Eſted i Rummet, ſaa er der herved allerede ſat en Antinomie, der bringer en Vallen ind ſaaſel i Eſtrifens Eære om dette Punct ſom i den kirkelige Udviſking af ſamme ¹⁾.

I de gamle Elabelfes og Lovgivningsmyther foreſtilles Gud paa naiv Maade ſom boende i Himlen; fra Himlen ſtær han ned paa Jorden og paa Menneſtræes Jord, derfra ſiger han ogſaa ned, for nærmere at underſøge, hvorledes det gaar til paa Jorden, eller for at udrette Noget der (1 Moſ. IV, 10. XVIII, 20 f. 2 Moſ. XIX); Gud, ſom throner i Himlen, er en ſtaaende Formet hos hebraiſke Digtere og Propheter, ligesom i N. T. (Pſ. II, 4. XIV, 2. Jeſ. LXIII, 13. Mt. VI, 9). Som en Elagø jordift Reſident for Gud tænkte Hebræerne ſig Forſamlingſteſtet og ſenere Tempel. (2 Moſ. XXXIII, 9 f. 1 Sam. IV, 4. 2 Sam. VI, 2. VII, 2 ff). Tidligt gjorde imidlertid Dialektiken ſig gjældende, og bragte Modſigelsen mellem en ſaadan Begrændſning og Gudsiden til Bevidſthed; Tempelhuſet, Jorden overhovedet ſyntes for indſtrænket for Gud, og Himlen ſelv kunde ikke omfatte ham (1 Kong. VIII, 27); er Himlen hans Throne, ſaa er Jorden hans Fædders Godſkammel (Jeſ. LXVI, 1. Mt. V, 34 f. Ap. Gj. VII, 48 f); han er tiſtede paa alle Esteder i Verden og ſelv i Underverdenen (Pſ. CXXXIX, 7 ff), opfylder Himlen og Jorden (Jer. XXIII, 24), er ikke langt fra Enhver af os, da vi leve, røres og ere i ham (Ap. Gj. XVII, 27 f). Dræuagtet ferte Foreſtillingen om Guds Perſonlighed igjen beſtandig tilbage til at tænke ſig ham begrændſet i Rummet: i N. T. er dette ikke blot Tilfældet ved hine Talemaader om den i Himlen thronende Gud; men hvor Gud lader ſin Etemme here, er det ned fra Himlen (Mt. III, 17 parall. Joh. XII, 28; Mt. XVII, 5 parall. kommer Gud ned i en

¹⁾ Jfr. Batte, bibl. Theol. I, S. 48 f.

Ely), og Jesus siger, for at vende tilbage til Gud, fra hvem han er udgaaet, paa en Ely op til Himlen.

Den samme Dialectik fremtræder ogsaa strax i den kirkelige Uddannelse af dette Begreb. Mod den lave Mening, at Gud skulde være paa et Sted, stillede Philo den Eratning, at Gud tværtimod var Etstedet for alle Ting og omfattede dem som almindeligt Rum²⁾. Eignende Forestillinger gjenfunde vi ikke sjældent hos de ældste Kirkelærere³⁾. Det Upassende, som endnu laae i denne Udtryksmaade, nemlig, at Gud ved den vel hævdes over enhver Begrændsning af Rummet, men ikke over Rumligheden som saadan, men just forestilledes som et uendeligt udstrakt Væsen, var hos Philo gjort godt derved, at han ligesaa vel sagde om Gud, at han intetsteds var som at han var overalt d. e. at han næsthengig af Rummet er tilstede i Alt, hvad som er i Rummet, og hiin Forestilling bliver da nu af Skarpere tænkende Kirkelærere berigtiget saaledes, at Gud ligesaa vel omfatter som omfattet⁴⁾; Alt er i ham, uden at han dog er Rummet for Alt; hans Væsen overalt maa ikke opfattes som legemlig Udstrækning, saa at den halve Gud var i den halve Verden, den hele Gud i den hele Verden, men udelelig er han overalt heel tilstede⁵⁾.

²⁾ E. Dähne, I, S. 282.

³⁾ Theophil. ad Autol. II, 3: θεος — ὃ χωρεῖται, ὁλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὄλων. Efter I, 5 omgiver han Verden, som Hinden Grænseplanen. Ogsaa hos Arnobius, adv. gentes I, 31, kaldes Gud locus rerum ac spatium, og efter Lactant. div. institut. II, 2 er Dei numen atque spiritus ubique diffusus.

⁴⁾ Clem. Alex. Strom. II, 2: ὁ θεός — ὅτε περιέχων, ὅτε περιεχόμενος.

⁵⁾ Augustin. de divers. quest. 20: — nec ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quo longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur, nec Deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso et locus non est. Samme Epist. CLXXXVII ad Dard.: Et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, — ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi sicut aër et lux, eller ogsaa saaledes, ut in dimidio mundi sit dimidius, atque ita

Dog ligesaa vel ved denne, som ved hiin Forestilling om Guds Altestedsnærværelse syntes hans concrete Personlighed ligesom at opløses i en uendelig Æther. Derfor opstod en Reaction fra de saakaldte Anthropomorphiter, der ikke mere troede at have en Gud naar de ikke i deres Forestilling turde bære et sandeligt Billede af ham som en begrændset menneskelignende Skikkelse, til hvilken de kunde bede⁹⁾. Ja selv den aandrige, philosophist dannede Forfatter til de Clementinske Homilier er af samme Grund en ivrig Forsøgter af at Gud har menneskelig Skikkelse og altsaa er begrændset i Rummet. Han erklærer det for en Paastand, der skaffer den Onde Indpas, naar man, under Paastud af at vilke forherlige Gud, frakjender ham Skikkelse. Thi uden Skikkelse er ingen Skjænhed, men uden Skjænhed er ingen Attraa, ingen Kjærlighed, mulig. Sjælen, der ikke danner sig et Billede af Gud, er ogsaa tom paa Gud. Og hvorledes kan En bede, naar han ikke ved, til hvem han skal tage sin Tilflugt? Til hvem skal han sette sig? Uden fast Modstand glider han ud i det Tomme⁷⁾. Derfor bliver i Clementinerne det guddommelige

per totum totus: sed in solo coelo totus et in sola terra totus; — et nullo contentus loco, sed in scipso ubique totus.

- 9) Joh. Cassian. Collat. X, 5: — nihil se retinere vel habere credentes, si propositam non habuerint imaginem quendam, quam in supplicatione positi iugiter interpellent, eamque circumferant mente, ac prae oculis teneant semper affixam. Derfor udtroeb hiin gamle Munk, da man havde afskyet ham, at Gud havde menneskelig Skikkelse, i den Klage: Heu me miserum! tolerant a me Deum meum, et quem nunc teneam, non habeo, vel quem adorem aut interpellam, jam nescio.

- 7) Homil. XVII, 11: τῆς ἀληθείας ἀλλοτρίοι ὄντες καὶ τῇ κακίᾳ συμμαχῶντες, προφασί δόξολογίας, ἀσχηματίστον αὐτὸν λαγῶσι, ἵνα ἄμορφος καὶ ἀειδὲς ὢν, μηδενὶ ὁρατός ἢ, ἀπὸ μη περιουδῆτος γένηται. (Hervelen 10: ἀδυνατοὶ γὰρ καλλὸς ἀνευ μορφῆς εἶναι, καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν ἐρωτᾶ ἐπισημασθαι τινὰ, ἢ καὶ δοκεῖν θεῶν ὄραν, εἶδος ὃν ἔχοντα.) νῦν γὰρ εἶδος ὃν ὄρων θεὸν κενὸς εἶμι αὐτῷ. πῶς δὲ καὶ εὐχεται τίς, ὃν ἔχων πρὸς ὃν καταφυγῇ; εἰς τινὰ ἐρείσῃ; ἀντικύπτει γὰρ τὸν ἔχων, εἰς κενὸν ἐμβαδρεύεται.

Væsen i en Skikkelse, der vel er afspaltet for legemlige Vind, men ikke for de salige Vænder, og hvis synlige Afbillede Menneskets Begeme er, sat i Universets Midte, og er ligesom dets Hjerte, fra hvilket livsfabende Kræfter udstømme til alle Sider⁷⁾.

Denne aabenbare Begrænsning af det guddommelige Væsen modsatte den kirkelige Dogmatik sig. Man tilskrev *Substantia* (= ὁ πανταχῶς ὢν θεὸς ἀναστὴς ἰσχυρὸς ὑπαρχοῦσα *Ap. Sj. XVII, 27*) og *omniscia* ikke blot *ἐπερχόμενος*, men ogsaa *ἐννοεῖται*; eller man lod ham, for at bruge de scholastiske Udtryk, ikke blot potentialiter, eller med sin Virksomhed, men ogsaa essentialiter (og præsentialiter), med sit Væsen (og sin Videns), være nærværende i alle Creaturer⁸⁾, idet Forskjellen mellem Væsen og Virksomhed ikke kan finde Sted i Gud¹⁰⁾. Guds væsentlige Nærværelse var derfor tillige en virksom og den virksomme en væsentlig; hverken var hiin en Virken i Frastand, eller denne en af Rummet afhængig, men en Nærværelse, der satte Rummet og dets Affectioner¹¹⁾. Blev der nu opstillet Spørgsmaal om den Naade, paa hvilken det guddommelige Væsen var i alle Ting, saa heed det: ikke som et Begeme, ikke heller som en Aand, men paa en guddommelig, reelt ubegribelig Naade, som opfyldende Alt¹²⁾.

⁷⁾ Sammeft. 7 ff.

⁸⁾ Thomas Aquin. Summa I, 8, 3: (Deus) est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potentati subduntur. Est per præsentiam in omnibus in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus per essentialiter, in quantum adest omnibus ut causa essendi.

¹⁰⁾ Richard. a St. Vict. de Trin. II, 24: Si ubique potentialiter, et ubique essentialiter. Neque enim aliud est ejus potentia, atque aliud ejus essentia.

¹¹⁾ Albertus M. Summa, I, 70, 1 f.: A Deo nihil distat actualiter. — Cum autem Deus dicitur esse in omni loco, — importat — quod et esse loco det, et ultra hoc virtutes Esse loci consequentes, sicut virtus est terminativa etc. Thomas Aquin I, 8, 1: Deus est in omnibus rebus — sicut agens adest ei in quo agit.

¹²⁾ Quenstedt, I, p. 288: Est Deus ubique illocaliter, impartibiliter, efficaciter, non definitive ut spiritus, non circumscriptive ut corpora, sed repletive, — more modoque divino incomprehensibili.

Den foregaaende Ubegribelighed er i Regelen den kirkelige Besmykkelse af en Modsigelse. Enten — lod der sig indvende — er Verden og enhver Deel af samme udenfor Gud, og han er da begrændset; eller, naar den i dens enkelte Dele ikke er udenfor Gud, saa er den sammenblandet med ham og selv Gud, eller ialfald Guds Legeme¹³⁾. For at undgaae denne pantheistiske Slutning adskilte Socinianerne Guds *præsentia operativa* fra hans *præsentia essentialis*, indskrænkede den sidste til Himlen og opfattede kun den første som *omnipræsentia*, hvilken imidlertid just herved blev til en *actio in distans*¹⁴⁾. Arminianerne indtog ogsaa her den midlende Stilling, ikke ligesvem at forkaſte den væsentlige Allekedsnærværelse, men kun at fremstille den som heist vaanskelig og Troen derpaa som ikke nødvendig til Salighed; men ligesaa meget paaviste de Vaanskelighederne ved den modsatte Aufsuelse og droge sig med et *non liquet* tilbage til de ubestemte

¹³⁾ Th. Pisc. resp. ad rat. Camp.: (*Essentia Dei*) *infinitate concessa universa orbis machina, quam cernimus, corpus quoddam divinum esset. Episcop. institut. theol. IV, 2, 13* (Jarlige Følger af Bæfensallesiædsnærværelsen): — *et quod caput rei est, quidquid est in mundo, id est Deus, vel divina essentia. — Si essentia Dei sic immensa est, tum intelligi non potest, quomodo et ubi aliqua creata essentia esse posset. Essentia enim creata non est essentia divina, ergo aut est extra essentiam divinam, aut, si non est extra eam, est ipsa essentia illa, et sic omnia sunt Deus et divina essentia.*

¹⁴⁾ Io. Crell, de Deo eiusque attributis, c. 27: *Quia Dei et potentia et sapientia ad res omnes extenditur, uti et potestas sive imperium, ideo ubique præsens omniaque numine suo complere dicitur. — De essentia divinae per omnia diffusionem Jeremias (XXIII, 24) verba non loqui, illa sunt indicio, quæ ibidem præcedunt, quibus verbis docet (Deus) se non esse ejusmodi Deum, qui e vicino tantum cernere et operari, — sed talem, qui e longinquo etiam omnia præstare possit. — Esa. LXVI, 1 har Gud kun valgt det Billede ut magnitudinem atque amplitudinem potentia, imperii et providentia suæ exprimat, qua in coelis residens etiam ad terrena perlingat. — Derfor maa man ikke badle dem, som malant simplicius, quam a plerisque theologis fieri solet, et vulgari loquendi consue-*

bibelske Udtryk¹⁵⁾. Og saa den nyere Supranaturalismus og Rationalismus hjælper sig med den Erklæring, at vi vel maae troe paa den guddommelige Alstedsnærværelse; men ikke kunne vide noget Reiere om den; Guds virkelige Alstedsnærværelse blev nedsat til den Mulighed, at kunne indvirke umiddelbart hvor og saa ofte han vilde¹⁶⁾.

En levende Polemik mod denne Anskuelse, der gjør Guds Væsen endeligt, har Speculationen allerede begyndt i Jacob Behme. Naar vore Doctores ville skrive om Gud — siger han — saa sege de ham alene udenfor denne Verden i en Himmel, som om han var et Vilsede, der kunde sammenlignes med Noget. De indremme vel, at den samme Gud med een Aand regjerer Alt i denne Verden, men hans legemlige Eiendom ville de med Bold og Magt have mange tusinde Mile borte i Himlen. Naar Mennesket seer Lufthavet over Jorden, saa seer han kun Stjerner og Båndstjer, og saa tænker han, at der maa være et andet Eted, hvor Guddommen viser sig med sit himmelske og Engles Regimente. Han vil absolut adskille Lufthavet med dets Regimente fra Guddommen; thi deri seer han ikke Andet end Stjerner og Regimentet derimellem er Jld, Lufst og Vand. Saa tænker han da, dette har Gud efter sit Forsæt skabt saaledes af Intet, hvorledes kunde Gud være i det Væsen eller hvorledes kunde det være Gud selv? Han bilder sig bestandig ind, at det kun er et Smaas, hvori Gud regjerer og boer med sin Aand. Der kunde vel være mange, der vilde sige, hvad vilde det være for en Gud,

tudini accommodatius accipere et credere id, quod toties tamque aperte inculcant sacræ literæ: nempe Deum in coelo, in alto, in excelsis esse aut habitare, e coelo illum attendere, exaudire, — prospicere super filiis hominum, — et si quæ sunt similia, quibus et habitaculi et loci — distantia significatur, qua Deus ab hominibus distinguatur.

¹⁵⁾ Episcop. paa anf. St.; Limborch, theol. christ. I, 6.

¹⁶⁾ Reinhard, Dogm. S. 99. 114. Her definerer han den virkelige Alstedsnærværelse som illud attributum Dei, quo ubique et semper immediate efficax esse potest. Fretschneider, Dogm. I, S. 489 f.; Wegscheider, institut. S. 259.

hvis Væge, Væsen og Kraft bestod i Jib, Lust, Vand og Jord? See du ubegribelige Menneſte, jeg vil viſe Dig Gubdommens rette Grund. Naar alt dette Væsen ikke er Gud, ſaa er du ikke Guds Billede; naar der er en fremmed Gud, ſaa har du ingen Deel i ham. Thi du er ſtabt af denne Gud og lever i ſamme, og han giver dig beſtandig af ſig Kraft, Veſignelſe, Spiſe og Drikke; ogſaa hviler al din Viden i denne Gud, og naar du døer, ſaa bliver du begravet i denne Gud ¹⁷). Rigtignok — ſeier Böhme til — naar du ſeer paa Solen og Stjernerne, ſaa maa du ikke tænke, at det er den rene og hellige Gud, og du maa ikke begynde paa at bede dem om Noget; thi de ere ikke den hellige Gud, men hans Væge. Men den hellige Gud ſelv er midt i alle diſſe Ting og du kan ikke ſee eller begribe ham; men Sjælen begriber ham; han er ſtjult i ſin Himmel; men denne Himmel er overalt, ogſaa i dig ſelv ¹⁸).

Medens i denne Foreſtilling, der ganſte er den ſamme ſom den nyere Philoſophieſ, den pantheiſtiſke Actning igjen har faaet Overhaand over den perſonlige, ſaa drager den Schleiermacherske Troeſlære ſig tilbage fra denne Antinomie til den ubeſtemte Tanke om en Cauſalitet i Gud, der betinger ſaa vel Rummet ſelv ſom alt i Rummet og er abſolut rumløs ¹⁹). Efter den ſpeculative Anſkuelſe er denne Cauſalitet Ideen, ſom gjør Rummet og Alt i Rummet til ſin Forudsætning, for at fremgaae deraf ſom Mand og er alleſtedsnærværende i alle Rum og i Alt, ſom opfylder Rummet ſom dens immanente Dialectik, ſom Liv og Lov.

Momenter i Guds Alleſtedsnærværelſe eller hans Rumfrihed ere Egenſkaberne Ulegemlighed, Udelelighed, ſamt Uandelighed, forſaa vidtſom man derved kun affirmativt vil udtrykke Guds immaterielle Væsen. Thi Materie, Sammenſætning, De-

¹⁷) Aurora, c. 22, 35. 23, 1 ff. Nu vil du ſige, bemærker J. Böhme til det Ovenanførte (23, 10) — at jeg ſkriver hedentſ; hør og ſee og mærk Forſkjellen, hvorledes det har ſig: jeg ſkriver ikke hedentſ, men philoſophiſt; heller ikke er jeg nogen Hedning, men jeg har den dybe og ſande Erkjendelſe af den eneſte ſtore Gud, ſom er Alt.

¹⁸) Sammeſt. XXIV, 64 f.

¹⁹) Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 53.

selighed ere kun mulige i Rummet. Mennesket lærer tidligt at betragte Egemet i dets Begrændsethed og Strøbelighed som sin endelige Side og erklærer derfor det absolute Væsen for frit for Deelagtighed i Egemligheden. I Begyndelsen næier man sig vel med, blot at fjerne dette grovmaterielle Egeme fra Gud; medens man troer, ikke at træde hans Uendelighed og Fuldkommenhed for nær ved at tillægge ham et ætherist, lysartet, men dog at komme Forestillingen om hans Personlighed til Hjælp derved. Den gammeltestamentlige Betegnelse af Gud som יהוה indeholder høist sandsynligen denne finere Materialismus, og det Nye Testamentlige: πνευμα eller πῶς ὁ θεός (Joh. IV, 24, 1 Joh. I, 5), samt Prædicatet ἀόρατος (Rom. I, 20. Col. I, 15 o. fl. St.) udelukker den idetmindste ikke. Hertil slutter sig Clementinernes Anskuelse, som vi have omtalt, nemlig at Gud havde et Lyblegeme, og Tertullian's Paastand, at Gud som Aand tillige maatte være et Egeme, kun af tilsvarende Væbskaffenhed, er bekendt²⁰⁾. Først Alexandrinerne have fastsat det strengere Begreb om Guds Immaterialitet, og ogsaa udelukket Forestillingen om et ætherist Egeme, (et αἰθρὸν σωμα som Himlens)²¹⁾. Som actus purus, beviste man siden, kan Gud, og kun Gud alene, ikke have noget Egeme, da Egemet indeslutter Muligheden til det Mobsatte af Activitet, til Lidelse²²⁾. Men just paa dette Punct viser det Tertullianste nihil est incorporale, nisi quod non est²³⁾ sig ikke at være saa urimeligt, som det i Almindelighed gjælder for. Naar hiin actus purus eller den absolute Afsefirmation tillige bliver tænkt som den absolute Negativitet, hvil-

²⁰⁾ Adv. Prax. 7: Quis — negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

²¹⁾ Orig. de princip. Prooem. 9, L. I, 1. og hertil Schnitz, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, S. 9 ff., Comm. in Joh. Tom. XIII, 21 ff. Jfr. Joh. Damasc. de f. orth. I, 4.

²²⁾ Leibnit. epp. ad div. ed. Kortholt, I, p. 201: Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia præditus, quæ, ubicunque est, materiam constituit.

²³⁾ De carne Christi, 11.

ket den maa efter vore tidligere Undersøgelser, saa er deri ogsaa indeholdt den første Negation, den at sætte Materien og nærmere Egensverdenen; kun erindre man, at denne, som J. Böhme udtrykte sig, ikke er den lyshellige Gud selv, men — vi ville ikke sige: hans Ege, som Böhme, men den af ham selv satte Forudsætning for hans Virkeliggjærelse som Mand.

Eigesom ved Rummet, saaledes finder Mennesket ogsaa sin egen og alle de det omgivende Ting's Væren begrændset ved Tid, en Skranke, som det derfor maa fjerne fra Gud ligesaa vel som Rummet's. Gud lader Menneskeslægterne blive til Eter og fremkalder nye; men han selv bliver som han er og hans Ar have ingen Ende. Han var før Bjergene og Jorden bleve grundede ved ham, og han skal være og være den samme, naar Skabningen længst er ældet og omstiftet som et Klædebon (Ps. XC, 2 ff. CII, 25 ff.); han er den Første og den Sidste, og som begge Dele den Samme (2 Mos. III, 14. Jes. XLI, 4. XLIV, 6). For hans Tilværelses uendelige Varighed forsvinder den efter menneskelig Burdering længste Tid til et uendeligt Eidet (Ps. XC, 4); men ligesaa meget er for ham den korteste Tid ikke forskjellig fra den længste (2 Pet. III, 8).

Denne Ophævelse af Gud over Tidens Skranke kunde man nu nærmest troe at fuldbyrde naar man benægtede at hans Kristens Vedvaren havde Begyndelse og Ende ²⁴⁾ Dog indsaar skarpere Tænkere blandt Kirkelærerne snart, at man med Begyndelsen og Enden endnu ikke havde ophævet Successionen i den guddommelige Tilværelse; saaat altsaa ogsaa for Gud det nærværende Dødsblik ikke vilde være det forgangne eller det tilkommende, og han selv altsaa ikke virkelig befriet fra Endeligheden ²⁵⁾.

²⁴⁾ J. Ex. Justin. dial. c. Tryph. 5: *μονος — ἀγεννητος καὶ ἀφθαρτος ὁ Θεος*. Minuc. Felix, Octav. 18: (Palam est) *parentem omnium Deum nec principium habere nec finem*. Saaledes den populære Dogmatik lige til vor Tid, s. Ex. Reinhard, S. 100: *Aeternitas Dei est illud attributum, quo esse nec coepit, nec unquam desinet; eller ogsaa existentiae divinae infinita continuatio*.

²⁵⁾ Boeth. de consol. philos. V, 6: *Quod temporis patitur conditionem — nondum tale est, ut aeternum esse jure credatur. Non*

Derfor sfernebe Augustin fra det guddommelige Liv Forstjellen mellem Fortid og Fremtid og satte det som en evig Nutid²⁶⁾; Boethius bestemte Evigheden som den bestandig nærværende Besiddelse af det uendelige Livs hele Fylde²⁷⁾; og Thomas Aquinas satte, da Tiden, selv om man tænkte sig den uden Begyndelse og Ende, endnu bestandigt ikke vilde være Evighed, dens væsentlige Forstjæl fra hiin deri, at Evigheden paa een Gang er heelt tilstede, men Tiden ikke²⁸⁾.

Ogsaa her var det igjen Socinianerne, der bestrede det Begreb, der var blevet det kirkelige. Tilskyndelsen hertil fik de fra et andet Gebeet, nemlig fra Interessens for den menneskelige Frihed, som de troede sat i Fare, naar Guds Viden var tidløs. Ogsaa for Gud, etklærede derfor Faustus Socinus, er Noget forbigangent, Noget nærværende, Noget tilkommende²⁹⁾, og Joh. Grell anfører blandt mange Vanskeligheder og Modsigelser, som han navnlig troede at opdage i Evighedens Sammentrængning

enim totum simul infinitæ licet vitæ spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum transacta jam non habet.

²⁶⁾ Confess. IX, 10: Fuisse et futurum esse non est in vita divina, sed esse solum, quoniam æternum est. Nam fuisse et futurum esse non est æternum. XI, 16: Nec tu tempore tempora præcedis, sed præcedis omnia tempora præterita celsitudine semper præsentis æternitatis, et superas omnia futura, quia et illa futura sunt et cum venerint præterita erunt; tu autem idem ipse es et anni tui non deficient.

²⁷⁾ Boethius, p. anf. St.: Quod igitur interminabilis vitæ plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec præteriti fluxerit, id æternum esse jure perhibetur: idque necesse est sui compos præsens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere præsentem. Jfr. Scot. Erig. de divis. nat. III, 27: (In Deo) et præsentia et futura in unum sunt simul et semel.

²⁸⁾ Summa, I, 10, 4: — quod æternitas est tota simul — non autem tempus.

²⁹⁾ Prælect. theol. c 8. Bibl. Fr. Pol. I, p. 545: Ipsius etiam Dei respectu aliquid præteritum, aliquid vero præsens, aliquid etiam futurum est.

i et Simul, ogsaa den, at Gud da bestandig maatte gjøre, hvad han reengang havde gjort, og paa een Gang modsatte Ting, som Verdens Stabelse og Udelæggelse, hvilket er utænkligt³⁰⁾. Rigtignok er det, naar han og med ham Arminianerne, disse rigtignok uden at decidere sig for den socinianske Forestilling, især paavise Utænkkeligheden af en Vedvaren, hvori ingen forstjellige Momenter følge paa hinanden³¹⁾, ligesom en *petitio principii*, da efter den orthodoxe Forestilling Evigheden netop ikke skal opfattes som Vedvaren d. e. som berørt af Tiden; men det Rigtige, som ligger til Grund for disse Bemærkninger, er, at den successionsløse Evighed ikke kan bestaae med Begrebet om en personlig Gud. Evigheden i og for sig eller Substantiens Evighed er ikke noget utænkligt, tværtimod et nødvendigt Begreb: den er Enheden i Tidsmomenternes Forskjel; idet Tiden i Tanken berøves Begyndelse og Slutning som dens forestillede Støttestreger, synker den af sig selv sammen i Evighedens Forskjelsløshed, som dens Grund, af hvilken den ligesaavel bestandigt fremgaaer uden Ende; Evigheden og Tiden forholde sig som Substantien og dens Accidentier. Ganske anderledes forholder det sig derimod med Tænkkeligheden af en evig Person. Thi Personlighed, Selvbevidsthedens Enhed, er, saavidt vi kunne see, betinget ved de ydre Sjenstandes og de indre Tilstandes Afveksling, og der-

³⁰⁾ De Deo ejusque attr. c. 18: Quodsi æternitas Dei nullas habet partes, nihilque in ea prius est, nihil posterius: certe, cum omnia in ea fiunt, omnia eodem momento fiunt, et quidquid Deus semel fecit aut facturus est, æternum fecit facturusque est. Condidit semel mundum hunc et ex nihilo produxit: eundem ergo adhuc condit, et existentem licet, ex nihilo producit; quia etiam tum eam construit, cum destruit; et quia destructurus est aliquando mundum, destruxit jam tum, cum condidit. — Quæ tanta est rerum insociabilium consociatio?

³¹⁾ Erell, p. anf. Et.: Interminabilis — vita ea demum est, quæ semper durat. Sempiterna autem duratio quomodo tota eodem momento consistere potest? Siquidem omnis duratio partes habet, quarum alia succedat alteri, alia prior sit, alia posterior. Episcop. IV, 2, 9; Limborch, theol. christ. II, 5, 5.

ved bliver den selv draget ind i Tiden; en Selvbevidsthed, der bestandig bliver sig selv liig, maae vi sige, kan ligesaalet være en virkelig Selvbevidsthed, som en enkelt, usforandret Tone vilde kunne høres. Schleiermacher har derfor ogsaa her udtrykt sig meget forsligtigt, idet han definerede Guds Evighed som hans absolut tidløse Causalitet, der betingede alt Timeligt og Tiden selv³²⁾.

Ved den populære Opfattelse af Guds Evighed som en Bevaren uden Begyndelse og Ende eller som en uendelig Linie, er i og for sig en Forstjellighed mellem de enkelte Puncter i denne Linie, eller Afverling og Foranderlighed, endnu ikke udelukket. Men vel er i flere af de ovenfor anførte Skriftsteder Guds Uforanderlighed udtalt (jfr. ogsaa Jac. I, 17) og den er ligeledes fastholdt af Kirkelæren³³⁾. Af Guds Uforanderlighed kan man nu igjen ulede det strengere Begreb om hans Evighed. Naar der nemlig efter den socinianske Theorie vel fandt en Succession af Momenter Sted i Gud, men dog ingen Forandring, saa maatte ethvert efterfølgende Moment være fuldkomment ligt med det foregaaende og dog et andet, hvilket er en Modsigelse.

§. 37.

Attributer for den guddommelige Forstand.

Alvidenhed. Alviisdom.

Dog, Menneſket bliver ikke ſtaaende ved at fjerne de to almindeligſte Stranker ved ſin Exiſtens fra Gud, ogsaa fra alle de Negationer, ſom i det Enkelte indſtrænke hans aandelige Organismus,

³²⁾ Glaubenslehre, I, §. 52.

³³⁾ S. Ex. Augustin., in Joh. Evang. Tract. XXIII, 9: Non invenis in Deo aliquid mutabilitatis, non aliquid, quod aliter nunc sit, aliter paulo ante fuerit. Nam ubi invenis aliter et aliter, facta est ibi quædam mors; mors enim est, non esse quod fuit.

befrier han sin Subsidie. Mennesket er begrændset Bevidsthed og Tænken, Gud Altænken, Albevidsthed; Mennesket tilkommer der en paa mangfoldige Maader begrændset og fordunklet, Gud en frankeløs og reen Villie.

Her fremtræder nu strax for Betragteren det Dilemma; Skal Bevidsthed og Villie være forskjellige i Gud ligesom i Menneskene, eller skulle de være det Samme? Det tilfredsstiller ikke, med de populære Dogmatikere at sige, at Forstand og Villie i Gud ikke ere forskjellige Kræfter, men een og samme uendelige Kraft, der deels ytrer sig ved Erkjenden, deels ved Virken efter hiin Erkjenden¹⁾: dette er endnu bestandig ganske Forholdet mellem menneskelige Sjæleevner, der ligeledes fra een Grundkraft træde ud i forskjellige Virksomheder. Men nu er en saadan Forskjel mellem Tænken og Villen og Virken et Endelighedens Forhold, som ikke kan antages at finde Sted i Gud. Thi vor Tænken er snart Gfærtænken over Noget, der er givet uden vor Medvirkning, og her er Begrændsningen af vor Kraft eienlydlig; snart tænke vi over Noget, som vi selv enten allerede have frembragt eller skulle frembringe, og her træder idetmindste Tidsforskjellen ind som Skranke; eller ogsaa bestrænge vi os blot med tomme, gjenstandsløse Tænbilleder. Hvis ikke Noget var til uden vor Medvirkning, hvis ikke vor egen Virken foregik i Tiden, og hvis ikke mange af vore Tænker manglede al Realitet, saa vilde vor Tænken slet ikke være forskjellig fra vor Villen og Virken; da hine Mangler ikke kunne sættes i Gud, saa maa i ham Tænken og Villen være Et og det Samme. Dette finde vi ogsaa virkelig, at de dybsindigste Theologer og Philosopher i den ældre saavelsom i den nyere Tid have indseet²⁾; men nu

¹⁾ F. Er. Reinhard, Dogm., S. 104.

²⁾ Augustin. Confess. Slutningen: Non ista, quæ fecisti, videmus quia sunt; tu autem quia vides ea sunt. Scotus. Erig. de divis. nat. III, 17: Voluntas illius et visio et essentia unum est. 29: Visio Dei totius universitatis est conditio. Non enim aliud ei est videre, aliud facere; sed visio illius voluntas ejus est, et voluntas operatio, I, 13 er det Samme udtrykt paa den forunderlige

bliver Spørgsmaalet, hvad Ret have vi til, endnu at kalde den Tænken, som ikke er forskjellig fra Villen, med dette Navn; da dog den Tænken, for hvilken dette Navn oprindeligt er præget, kun er dette, forsaavidtsom den staaer overfor Villien som et Andet, og det Samme er Tilfældet med Villien paa sin Side³⁾?

Saae vi over fra denne almindelige Betragtning til den speciellere, og betragte først den guddommelige Tænken — rigtignok kun med ringe Mod, da den jo kun skal være adskilt fra den guddommelige Villie i vor Abstraction, men ikke i Virkeligheden, og vi altsaa ikke kunne vide, om det, som vi ifølge hiin Abstraction udgaa om den, ogsaa tilkommer den i Virkeligheden —: saa gjentager det samme Eksempel, som vi nylig saa mellem Forstand og Villie i Gud, sig her mellem de to Momenter i den første. Dogmatikerne tale nemlig dels om Guds Alvidenhed, dels om hans Visdom, idet de aabenbart gaae ud fra den menneskelige Mand, der i udstrakt Kundskab til det Givne viser sig som vidende, i hensigtsmæssig Bestemmelse af det, som skal frembringes, som viis⁴⁾. Men da der nu for Gud ikke kan være

Maade, at *Deus* paa een Gang uledes af *Deus* og *Deusgen*: non enim aliud est Deo currere per omnia quam videre omnia. Thomas Aquin. S. I, 11, 8: Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum — her kommer rigtignok den urene Tilfættning til: secundum quod habet voluntatem conjunctam. Schleiermacher, Glaubensl. I. S. 322: Saaledes er da den guddommelige Tænken ganske det Samme som den guddommelige Villie, og Almagt og Alvidenhed Eet. Jfr. Spinoza, tract. theol. polit. c. IV. p. 121: Dei voluntas et Dei intellectus in se revera unum et idem sunt, nec distinguuntur, nisi respectu nostrarum cogitationum, quas de Dei intellectu formamus.

- ³⁾ Spinoza, Ethic. I, Prop. 17. Schol.: Intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec ulla in re, præterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans.
- ⁴⁾ Derfor definere de: Omviscientia est illud attributum Dei, quo rerum omnium cognitionem habet longe perfectissimam. Sapientia

givet Noget, som han ikke selv evig frembringer, saa ere ogsaa Alvidenhed og Alviisdom ikke forstjellige i ham ⁵⁾.

Skjændt vi nu allerede ikke vide, hvorledes vi skulle forestille os en Alvidenhed, der ikke skal være forstjellig fra Guds Alviisdom og Alvirksomhed; saa gjer man dog med Hensyn til den første endnu den Fordring til os, at vi ikke maae gjere en Forskjel mellem Erkjendelsesacten og Erkjendelsesevnen. Denne Fordring kunne vi ikke unddrage os; thi det, at begge Dele ere adskilte i os, det er en Følge af vor Endelighed, der kun lader Evnen komme til Virkelighed i en af Tiden afhængig Række af enkelte Acter, hvorimod Gud skal begribe alle Ting i een udeelt evig Act, i hvilken da rigtignok hans hele Erkjendelsesevne usondret gaaer op ⁶⁾. I denne guddommelige Erkjenden er der følgerlig hverken en Bevægelse fra det Enkelte til det Almindelige eller omvendt, ei heller en Bevægelse fra det ene Enkelte til det andet; den er ingen discursiv, men en intuitiv Tænken, for hvilken i een Deel alle Dele og det Hele og ligeledes i det Hele hver enkelt og alle Dele ligesaa uadskilte som usammenblandede ere nærværende ⁷⁾; men her kunne vi igjen ikke indsee, hvorledes ikke Alt maa flyde sammen, da Tydeligheden af vor Erkjenden væsentlig er betinget ved Søndringen af det, som hist skal være i hinanden.

est illud attributum, quo Deus in capiendis consiliis et adminiculis eligendis leges summæ perfectionis sequitur. Reinhard, Dogm. S. 106. 116.

- ⁵⁾ Schleiermacher, Glaubensl. p. anf. St.
- ⁶⁾ Thomas Aquin. Summa, I, 14, 4: In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem.
- ⁷⁾ Quenstedt, I, p. 289: Competit Deo omniscientia, qua ipse *ad seipsos*, uno simplici et æterno intelligendi actu, omnia scit.
- ⁸⁾ Leibnitz, théod. III, 360: Dieu voit dans chaque partie de l'univers tout l'entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Bilfinger, de harm. præstab. V, §. 98: Ut nos concludendo unum ex altero possumus inferre, ita is intuendo potest unum in altero intelligere. Jfr. Twesten, Dogm. II, 1. S. 53.

Vende vi os nu, for dog at finde en eller anden Adskillelse som Støttepunct for vor Tænkning, til Gjenstandene for den guddommelige Alvidenhed, saa faae vi, ifølge Analogien med vor egen Erkjendelse, først Adskillelsen mellem det Subjective og det Objective, eller mellem Selvbevidsthed (1 Cor. II, 11) og Bevidsthed om Gjenstandene (Ps. CXXXIX. CXLVII, 4. 1 Joh. III, 20. Hebr. XIV, 13.), for hvilke de ældre Dogmatikere, dog ikke uden Sammenblanding med Momenter, der senere skulle berøres, opstillede Udtrykkene *scientia necessaria* eller *naturalis* og *scientia libera* (Erkjendelse af det, der er blevet virkeligt ved den frie Skabelsesact)⁹⁾. Men ogsaa her gaar Veien mellem en Scylla og en Charybdis. Er nemlig Forskjellen mellem Bevidsthed og Selvbevidsthed, fordi den forudsætter et Andet, der staaer overfor os, kun tænkelig i et endeligt Væsen, og maae vi af den Grund nødvendigviis fjerne den fra det guddommelige; saa er paa den anden Side hele Klarheden i vort aandelige Liv knyttet til denne Forskjel, og naar vi ophæve den¹⁰⁾, saa truer saavel den guddommelige Bevidsthed som den guddommelige Selvbevidsthed med at forsvinde.

En anden Distinction i den guddommelige Videns følger af dens Objecters Modalitet, idet de enten ere virkelige eller blot mulige. Naar ingen Tidsadskillelse skal bringes ind i Guds, saa maa med Hensyn paa ham Alt betragtes som virkeligt, som nogen sinde er steet, steer eller skal stee, og som blot muligt bliver

⁹⁾ Her maa man stille to Inddelinger ud fra hinanden, som hos de ældre Dogmatikere ere sammenslyngeede. Man læse f. Ex. Quenstedt, v. anf. St., og see, om man kan blivde flog paa hans forvirrede Distinction. Til lignende Condringer have derfor ogsaa de Wette, S. 35, Bretschneider, S. 494, Hase, Hutterus rediv. S. 59, Twesten, S. 55. o. A. fundet sig foranledigede.

¹⁰⁾ Som. f. Ex. Thomas, I, 19, 2: (Deus) alia a se intelligit intelligendo essentiam suam. Dog bliver der ogsaa igjen gjort nogen Forskjel, I, 14, 5: Deus seipsum videt in seipso — . Alia autem a se videt non in se ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum a seipso.

kun det tilbage, der aldrig kommer til Virkelighed ¹¹⁾). Hvis nu her blot Benværelsen af Erkjendelsen af det Virkelige som scientia visionis, af det Mulige som scientia simplicis intelligentiæ, var anthropomorphistisk, idet den gaaer ud fra, at Mennesket ikke blot tænker det Virkelige ligesom det Mulige, men tillige iagttager det som givet ¹²⁾): saa vilde dette ikke have Meget at betyde. Men naar efter det Foregaaende Viden og Villie ere Gt i Gud og hans Viden altsaa en Skaberist, saa er det, som han erkjender, ogsaa virkeligt, og Erkjendelsen af et Muligt, der aldrig bliver virkeligt, kan slet ikke eksistere i ham. Lutherste Dogmatikere paaastode rigtignok endogsaa, at Gud vides det Umulige ¹³⁾, og Jesuiterne opstillede en egen Rubrik, scientia media eller futuribulum, for Guds Viden om det, som vilde være steet under en Betingelse, som ikke er indtraadt ¹⁴⁾). Denne sidste Erkjendelse er nu allerede indbefattet under Erkjendelsen af det Mulige, forsaavidtsom det som noget, der ikke skal blive virkeligt, staaer i Modsætning til det

¹¹⁾ Thomas Aquin. I, 14, 9: Quædam — licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt: et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Da en Viden om det blot Mulige, der aldrig bliver virkeligt, er en reent subjectiv, saa blev den f. Ex. af Quenstedt regnet til første Led af forrige Inddeling, scientia necessaria.

¹²⁾ Thomas p. anf. St.: Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos habent Esse distinctum extra videntem.

¹³⁾ Quenstedt, I, p. 289: (Scientia simplicis intelligentiæ) Deus cuncta possibilia, quæ scilicet fieri et esse possunt, licet nunquam fiant, aut futura sint, imo et ea, quæ impossibilia sunt, cognoscit.

¹⁴⁾ Fonseca og Molina, den Sidste i Skriftet: de concordia providentiæ et gratiæ divinæ cum libero arbitrio hominis. Solenne Exempler vare her 1 Sam. XXIII, 10 ff. Mt. XI. 21 ff. Paa hiint Sted spørger David Gud, om Beboerne af Regila vilde forraade ham til Saul, hvis han vilde holde sig i Byen? Gud svarer: ja; hrøpaa David forlader Byen.

Virkelige, og med Hensyn til det Umulige giver Tvesten Dogmatiken det velmeente Raad, hellere ganske at abstrahere fra dette Spørgsmaal, fordi den ved det indvikler sig i unødvendige Vanskeligheder. Han bemærker meget rigtigt, at naar der paa den ene Side er Fare for at gjere Gud altfor liig med Menneskene, saa er der paa den anden Side den langt større, ganske at misle Ideen om den guddommelige Intelligents¹⁵⁾.

Medens altsaa heller ikke denne Distinction indensfor den guddommelige Videnskab er en virkelig, saa synker en anden, der gaaer ud fra dens Gjenstandes Relation til Tiden, umiddelbart sammen i sig selv. Thi naar det paa Grund af Begrebet om Guds Evighed staaer fast, at Forfjællingen mellem Fortid, Nutid og Fremtid er ophævet i ham, saa er Inddelingen af hans Erkjendelse af det Virkelige i *reminiscentia*, *qua Deus res præteritas optime novit*, og i *visio* i ængere Betydning, *qua res præsentes perspicit* og *præscientia*, *qua res futuras intelligit*¹⁶⁾, en Anthropomorphisme, der kun kan frembringe Forvirring. Dette har den ogsaa gjort i rigeligt Maal, idet al den Red, som man havde med at forene den guddommelige Forudviden og den menneskelige Frihed, ene udsprang af denne Distinction. Den socinianste Indvending, at Aarsagen til den Vissheds, med hvilken Gud forudsaae et endnu ikke eksisterende Menneskes Handling, ikke kunde ligge i dette Menneske, der jo ikke eksisterede endnu, men blot i Gud selv, hvorved Gud vilde blive Ophavsmand til alle Forbrydelser¹⁷⁾; — denne Indvending saaldt

¹⁵⁾ N. anf. Et. 57.

¹⁶⁾ F. Ex. hos Reinhard, Dogm. S. 108.

¹⁷⁾ F. Socin. prælect. theol. c. 11. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 549): Si Deus cuncta infallibili prorsus scientia novit, quæ ab hominibus sunt, nulli dubium esse potest, quin omnia antequam fiant, jam in seipsis certa sint, Quomodo enim Deus illa certe prænovisse possit, si ipsa incerta essent? — Jam vero, cum nullus effectus sine sua proxima causa sit, quæro, quænam proxima causa sit istius certitudinis? Homo ipse profecto ejusve voluntas esse non potest, cum neque hæc neque ille adhuc sit. Siquidem Dei prænotionem istam, et sic rei futuræ certitudinem, non modo

gaaſte bort i denne Form, naar man ſtillede Auguſtins og Boethius's gamle Sætninger imod den, nemlig, at Gud ikke forudſeer det Tilkommande, ei heller erindrer ſig det Forbigangne, men anſtuer begge Dele ſom nærværende¹⁸⁾; thi paa denne Maade var Guds formeentlige Forudviden af en Handling ikke farligere end det, at han ſaae til ved en; og Spørgsmaalet maatte nu, renſet fra Tidſforſkjellen, ſtilles ſaaledes: om Guds Viden om de menneſkelige Handlinger tillige var en Ertten af ſamme, eller ikke?

Socinianerne vare rigtigt nok imidlertid paa ingen Maade enige med Auguſtin i at opfatte den guddommelige Erkjenden ſom tidløs, og ſaaledes kommer her den ſamme Strid igjen frem, ſom vi have betragtet i Væren om Guds Evighed; men denne Gang ſkal iſtedetfor Socinianerne en nyere Philoſoph mede¹⁹⁾. Det er ikke en tilfældig Begrændſning af vor Erkjendelsesevne —

ortum hominis, qui eam rem facturus sit, antecedere volunt, sed ab omni aeternitate eum fuisse contendunt. Oportet igitur aliam esse causam: si Deum esse dixeris, Deum omnium scelerum auctorem facies etc.

¹⁸⁾ Auguſtin. de civit. Dei, XI, 21: Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod præſens est aspicit, vel quod præteritum est respicit: sed alio modo quodam a noſtrarum cogitationum conſuetudine longe lateque diverſo. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt: ita ut illa — quæ temporaliter fiunt, — ipſe — omnia ſtabili et ſempiterna præſentia comprehendat. Neque enim ejus intuitio de cogitatione ad cogitationem transit, in ejus iucorporeo contuitu ſimul adſunt cuncta quæ novit. Nec quia factum vidit, ſcientiam duplicavit, vel ex aliqua parte auxit, tanquam minoris ſcientiæ fuiſſet priuſquam faceret quod videret, qui tam perfecte non operaretur, niſi tam perfecta ſcientia, cui nihil ex ejus operibus adderetur. Boethius, de conſol. philoſ. V, 6: Quid igitur poſtulas, ut neceſſaria ſiant, quæ divino lumine luſtrantur, cum ne homines quidem neceſſaria faciant eſſe quæ videant. Rigtigt nok et ſlet Beviis!

¹⁹⁾ Fauſt. Socin. prælect. theol. c. 8 ff.; Jo. Crell, de Deo ejusque attributis, c. 21.

siger Weiße — at den er bunden til de objective Forstjelle mellem Fortid, Nutid og Fremtid, og til de subjective mellem Erindring, Anskuelse og Forudséen; men den selvbevidste Mands Begreb indeslutter nødvendigviis denne Modsætning, og en Tænkning, der i strængeste Betydning blev sig selv liig, i hvilken Intet blev ophævet og som blot mulig Erkjendelse stillet hen i Huskommelsens Forraadskamre, men hvor Alt paa een Gang havde umiddelbar Eksistens og Virkelighed, vilde slet ikke mere være nogen Tænkning. Den, som derfor nægter, at Gud besidder hiin indre Forstjæl, og siger, at den kun tilkommer den menneskelige Indstrængethed, han fratjender ham al Erkjendelsens levende Virkelighed ²⁰). I Sandhed meget rigtige Bemærkninger, ved hvilke Weiße staaer høit over saa Mange af vor Tids Philosopher og Theologer, navnlig af den Hegelske Skole, der sere Formlerne om Guds Bevidsthed og Selvbevidsthed i Munden uden nogensinde at have analyseret dem for sig, eller gjort sig Regnskab for, hvad de egentlig sige med dem. Hvis man derfor — saaledes fortsætter Weiße — virkeligt skal kunne tale om guddommelig Bevidsthed, saa maa ogsaa i Gud det Forgangne udtrykkeligt sættes som Forgangent, men som Grundlag for det Tilkommande; det Tilkommande udtrykkeligt som endnu ikke Tilværende eller Færdigt; men som Vordende og sig Forberedende. I Guds Erkjendelse maa man ganske paa samme Maade som i den menneskelige Sjæle mellem Erkjendelsens totale Eiendom, der forholder sig negativt mod Tidsmomentet α : Viden (Huskommelse), og den til enhver bestemt Tid virkelige Tænkning eller Skuen. Kun i den første, der ligesaavel i Gud som i Mennesket maa tænkes som en usfornummen, der er nedsænket i Negativitetens Nat, som vel ikke egentlig kan kaldes Bevidsthed, men Ubewidsthed, men ikke i den levende, anskuende Erkjendelse af Dieblirket og det Nærværende, er alt Værende udtrykkeligt indeholdt; men heller ikke i hiin (der væsentlig refererer sig til det Forgangne) er det indeholdt, som ikke er et Værende (eller har

²⁰ Weiße, die Idee der Gottheit, S. 317 f.

været til), men et Vordende; nemlig Fremtiden som saadan. Denne bliver tværtimod kun, ibet Gud just er Principet for det Tilkommendes organiske Udvikling af det Forbigangne paa den ene og af det evigt med sig Ege paa den anden Side, uafslædlig anticiperet i den guddommelige Anstuen og Tænken af det Nærværende, i storartet almindelige Træk, der dog fremstille (?) det Individuelleste. Derfor indeslutter det guddommelige Attribut, Alvidenhed, paa den ene Side en ubetinget Evne til at kalde frem i Grindringen, en saadan Besiddelse af alle Erkjendelsens Gjenstande, at disse i ethvert Dieblit, hvor Sammenhængen i den guddommelige Virksomhed fordrer det, kunne drages ind i hans Skuens Actualitet. Paa den anden Side kan det ikke regnes for en Modsigelse mod denne Egenskabs Navn, der dog kun kan ville betegne en Videns om Alt, som kan vides, at en Videns om det Tilkommende, der afhænger af Skabningernes Frihed²¹⁾, udtrykkelig udelukkes derfra. Med Hensyn herpaa tør vi kun lade en Forudvidens af Muligheden gjælde, og det i Form af den blotte Videns, ikke af Skuen, da kun det Hele og Store af Virkeligheden, og af det Tilkommende det, der umiddelbart skal bevirkes af Gud, 'er tilstede i denne Form²²⁾. Vi kunne ikke andet end være enige med Weiße, naar han tilføier, at den fremsatte Anstuelse i Virkeligheden ikke indeholder Andet, end hvad Enhver er tvungen til at tænke og forestille sig, der vil bringe sig Begrebet om Guds Personlighed til levende Bevidsthed; men — ville vi sætte til — heller ikke Noget, som ikke Enhver vil være nødt til at nægte om Gud, der har bragt sig Begrebet om Guds Absolutthed til levende Bevidsthed. En Gud, der successtvt bevæger sig fra Fortiden gennem Nutiden til Fremtiden, der nedscænker det, som han har seet i den første, i sin Huskommelses Dyb, for til beleiligt Tid igjen at hente det frem derafra; der kun kjender Fremtiden i de alleralmindeligste Omrids,

²¹⁾ Weiße gjør en Forskiel mellem de Skabninger, der allerede eksistere, og dem, der først skulle blive til, der ikke angaaer os her, og heller ikke synes i og for sig at være meget grundig.

²²⁾ P. anf. Et. S. 311 ff. 330 f.

men forresten maa vente paa, hvad Mennesket vil finde for godt at gjere —: det manglede blot, at Weiße med Faustus Socinus skulde sige til, at en saadan Ikkviden med Hensyn til Fremtiden anstod Gud langt bedre end om han kunde forudsee Alt til Punkt og Prikke; thi i dette Tilfælde havde han een Gang for alle belavet sig paa Alt, og vidste siden ikke mere, hvad han skulde tage sig for²³⁾. Ja, med Urette bliver Distinctionen mellem en blot potentiel og en actual Viden i Gud kun gjort med Hensyn paa Erkjendelsesgjenstandenes forskellige Stilling i Tiden; Weiße maatte, hvis han vilde være consequent, sige, at der ogsaa af det i ethvert Moment Nærværende bestandigt blot kunde være Noget actu tilstede i Guds Bevidsthed, hvis man ikke med Clericus vilde tilskrive Gud den Evne, paa een Gang at kunne fuldbyrde forskellige Tankeættter²⁴⁾.

For en Afgud af den Art turde vel Mange være tilbøjelige til at foretrække selv en pantheistisk tænkt Gud; imidlertid er dette ikke den eneste Udvei, som her aabner sig; men kun den ene af to. Den anden er den, som Schleiermacher ogsaa her følger, nemlig, idet man bortskyder de Anthropomorphismer, der ere uundgaaelige ved det Forsøg, at beskrive den guddommelige Viden i Analogie med den menneskelige, at indskrænke sig til at sige, at Gud ved Attributet, Alvidenhed, kun skal tages ud af de døde Causaliteters Tal og betegnes som absolut levende Causalitet²⁵⁾. Men hvis nu Gen, der var mere utaalmelig end artig, vilde gaar den forsigtige Mand paa Klingen med det

²³⁾ Faust. Socin. p. anf. Et.: Bibl. Fr. Pol. I, p. 546: Certe prænotio ista tantum abest, ut aliquid Deo tribuat, ut potius illi non nihil adimat, i. e. curam perpetuam, quam rerum humanarum gerit, aliqua saltem ex parte tollet atque obscurat, et otiosum quodammodo eum reddat. Nam quid attinet, Deum, quæ ab hominibus fiunt, perpetuo contemplari atque animadvertere, si jam antea novit, antequam fierent? quid item, ea pro arbitrato suo moderari, si jam antea certissima erant? —

²⁴⁾ 3 Liberii de Sto Amore epist. theol. S. Baumgarten's Untersuchung theol. Streitigkeiten, I, S. 335 ff.

²⁵⁾ Glaubenslehre, I, §. 55.

Spørgsmaal, hvad der da egentlig stifter under denne undvigende Formel? saa saaer han til Svar — vel ikke af Schleiermacher selv, men i hans Sted af Blasche —: da Videt forudsætter en Adskillelse baade mellem den Vidende og det Vidste og i dette selv, (desuden en Afverling i Bevidsthedens Acter)²⁶), saa falder den ikke i Gud som absolut, som hvilken han er absolut Forstjelsløshed, men i Guds Aabenbaring, d. e. i Verden; ikke i sig, men i de endelige Intelligentser, der tilsammen danne en Fuldstændighed af alle mulige Grader i Videt, er Gud en alvidende (ligesom i Totaliteten af alle levende Skabninger overhovedet — seier Jacob Bohme til — en altseende, althørende, altlugtende, altsmagende, altfølende) Gud²⁷).

Den guddommelige Viisdom bliver i Skriften prist som den Egenkab, ifølge hvilken Gud har indrettet Naturen og styrer de menneskelige Forhold paa en Maade, der lader Mennesket deels erkjende, deels endnu mere ane, en dyb Hensigtsmæssighed (Hiob. XII, 13 ff. Ps. CIV, 24 ff. Ordsp. III, 19 ff. Rom. XI, 33 ff.), en Anskuelse af det guddommelige Væsen, der i den Grad blev fremherskende i den senere Judaismus, at, som vi ovenfor saae, denne Kategorie selvstændiggjordes til Hypostase og endelig til Person (Viisb. VII ff., Sirach. XXIV, ifr. Ordsp. VIII). Som det heieste Beviis paa Guds Viisdom, der styrer de menneskelige Anliggender efter en dybt anlagt Plan, betragtes i N. T. den christelige Forlesningsanstalt (1 Cor. I, 20 ff. Ephes. III, 10 f. Col. II, 2). Gud bliver derfor som viis forestillet under en dobbelt Analogie, forsaavidt hans Viisdom viser sig i Naturen mere som Kunstner, forsaavidt den hersker i Menneskets Historie mere som Regent; i begge Tilfælde bestaaer hans Viisdom i Evnen til, at finde de meest passende Midler til de bedste Niemeed²⁸). Heraf

²⁶) S. den förrige §. S. 592. Derfor synger Angelus Silesius V, 173: Mensch! Gott gedenket nichts. Ja, wär'n in ihm Gedanken, So könnt er hin und her, so er doch nicht thut, wanken.

²⁷) Blasche, die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung, S. 19 ff.; J. Bohme, Aurora, 3, 11 o. ff. St.

²⁸) S. den ovenfor, Anm. 4, anførte Definition.

maa rigtignok det første Led, Bestemmelsen af Diemebene, strax afgives til en anden Egenstabs; thi alle de guddommelige Diemeed maae jo løbe sammen i en øverste Genhed, et sidste Maal, til hvilke da de øvrige — naar engang Distinctionen mellem Diemeed og Middel her skal bringes ind — forholde sig som Midler; men hiint høieste Diemeed kunne vi kun tænke os bestemt ved den guddommelige Kjærlighed, saaat Viisdommen kun beholder den Function tilbage, at finde de meest passende Midler til Opnaaelsen af den guddommelige Kjærligheds sidste Maal.

Med idet Middel er Noget, som ikke er villet for sin egen Skyld, men blot for Diemeeds Skyld, eller, som ikke vilde været villet, hvis blot et Andet, som er villet, kunde have været opnaaet uden det; idet altsaa det, at opnaae Diemeedet ved et Middel, er det Samme som at opnaae det ved Noget, hvori det ikke er opnaaet, eller ved ikke at opnaae det, saa er det, at maatte bruge Midler til Opnaaelsen af Diemeed, en aabenbar Begrænsning og Endelighed²⁹). Allerede Naturen har saa at sige den Liberalitet, ikke at behandle nogen af sine Skabninger som et blot Middel, der havde sit Diemeed udenfor sig. Vel er det en Betragtningssaaade, som man ikke skal opgive, at opfatte Mennesket som den hele Skabnings Maal, men den bliver til Gensidighed naar det oversees, at ligesaavel ethvert enkelt Trin i Naturen og ethvert, selv det ubevideligste Væsen, bærer Hensigten med sin Tilværelse i sig selv. Det Samme er Tilfældet i den enkelte Organismus, hvor ligeledes ingen Deel forholder sig blot som Middel og tjenende, men enhver tillige som Selvhensigt, som alle de andre tjene; og et menneskeligt Kunstværk er ogsaa, som Schleiermacher gjør opmærksom paa i Udsnittet om den guddommelige Viisdom³⁰), desto fuldkomnere, jo mindre der i det viser sig at være Noget, som er blot Middel. Men medens nu ved de menneskelige Kunstværker Midlerne, som Apparater til deres Frembringelse, ere udenfor dem, saa er et saa-

²⁹) Jfr. Pegels Encyclopädie, S. 204 ff.

³⁰) Glaubenslehre II, S. 569.

dant Udenfor, hvor de blotte Midler skulde bestude sig, ikke tænkeligt, naar Verden opfattes som guddommeligt Kunstværk; men Midlerne maae falde indenfor Verdens Grændser, eller, naar de ikke skulle dette, saa falde de ganske bort. Istedetfor altsaa at prise Gud for Valget af de bedste Midler, maae vi snarere prise ham, fordi han paa intet Sted anvender blotte Midler.

Etjendt nu allerede Diemeeds Categorie af sig selv falder bort med Midlets, saa ville vi dog ogsaa paavise, at denne i og for sig (hvilken guddommelig Egenstaa man saa tildeeler den) er uforenelig med det Absolutes Idee. Allerede Spinoza har bestyldt Væren om de guddommelig Diemeed for at gjere Gud endellig. Thi, siger han, naar Gud handler for et Diemeeds Skyld, saa begjærer han Noget, som han ikke har. Har Gud engang skabt Verden, det være nu i hvilket Diemeed det ville, saa har han isorveien savnet det, som han ved Verdensskabelsen havde til Hensigt at opnaae³¹⁾. Egeledes, naar Verdens Forløsning ved Christus, eller en hvilken som helst anden Begivenhed i Historien bliver forestillet som et guddommeligt Diemeed, saa savnede Gud Noget for disse Resultater vare indtraadte. Her viser det sig nu rigtignok, at den nye udelukkede Succession i Tiden igjen vil trænge sig ind i det guddommelige Væsen, men uden den kan man overhovedet ikke tænke sig noget Forhold mellem Middel og Diemeed. Naar vi altsaa i Gud kun skulde kunne sætte en Hensigt, der evigt er opnaaet eller opnaaes, og, efter det før Udviklede, intet Middel, der ikke selv tillige er Diemeed og omvendt; saa have vi altsaa en i sig kredsende Bevægelse, i

³¹⁾ Spinoza, Ethic. I, Appendix, p. 307: Hæc doctrina Dei perfectionem tollit. Nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Et quamvis theologi et metaphysici distinguunt inter finem indigentiae et finem assimilationis, fatentur tamen, Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse, quia nihil ante creationem præter Deum assignare possunt, propter quod Deus ageret: adeoque necessario fateri coguntur, Deum his, propter quæ media parare voluit, caruisse, eaque cupidissime; ut per se clarum.

hvilken der intetsteds kan fastholdes et Punct, der skulde være det første, hensigtsbestemmende, eller det andet, d. e. Middel, eller det tredje, nemlig Viisdom; men alle Puncter ere revne med i denne Kredsbevægelse, i hvilken Ethvert er Alt, ethvert Punct overtager alle de andres Bestemmelse; eller, Hensigtsforholdet har oplest sig i det høiere, i Ideen. Det Absolute er den almindelige og ene Idee, der idet den sonderer sig (sich urtheilt) artikulterer sig til Systemet af de særskilte Ideer, der kun ere det, at gaae tilbage i den ene Idee som deres Sandhed²²⁾. Begrebet af det, som bliver forestillet som guddommelig Viisdom, kan altsaa kun være Ideens Bestemthed, at dirimere sig i Momenter, for hvilke det dog er væsentligt, at staae i Forhold til hverandre og til den selv, og som ere Gæt med den; eller: den guddommelige Viisdom er den absolute Idee betragtet som organiserende.

§. 38.

Den guddommelige Villies Attributer. Almagt. Hellighed og Retfærdighed.

Naar der i Gud sættes en absolut Villie ligeoverfor hans absolute Forstand, saa bliver Spørgsmaalet ogsaa her, ligesom i denne hele Lære, om ikke to Bestemmelser, som udelukke hinanden, ere forenede i eet Begreb? Dette er ustridigen Tilfældet i den populære Definition af den guddommelige Villie som en Tilbøielighed, eller en Stræben¹⁾; thi man kan kun stræbe efter Noget, som den Stræbende som saadan endnu ikke har; idet

²²⁾ Hegel, Encyclopädie, §. 213.

¹⁾ Calov, Syst. II. theol. p. 439: *Voluntas Dei est, qua Deus tendit in bonum ab intellectu cognitum*. Quenstedt, p. 290: *Voluntas Dei — est ipsa Dei essentia cum connotatione inclinationis ad bonum concepta*.

Willien opfattes som Estræden, har den følgerig en Skranke, en Negation. For at bortfjerne denne har man bemærket, at Willien ikke blot er en Attraa efter det, som man ikke har, men ogsaa et Velbehag ved det, som man har, og i denne Betydning tilkommer der Gud en Willie²⁾. Men dette Velbehag vilde ikke længer være en Willie, men som umiddelbar en Gelelse, som reflecteret derimod en Erkjendelse; hvorvidt denne sidste kan tilkomme Gud, det have vi allerede omhandlet, om den første skulle vi senere tale. Holde vi os til den guddommelige Willie, saa kunde denne kun være en Attraa, der evigt er stillet, en Sagen, der bestandig allerede har fundet, en Begjæren, der er uadskillelig identisk med Opnaaelsen. Men da nu for os Williens Bærsn just bestaaer i Forstjellen mellem Begjæring og Opnaaelse, saa kan man vel berolige sig ved den Udflugt, at denne Forstjel kun er den endelige Side ved den menneskelige Willie; men da Begrebet, Willie, kun er dannet efter dette endelige Mønster, saa maa dog i Virkeligheden, saasnart et uendeligt Indhold skal rummes i samme Form, denne nødvendigviis sprænges. Hvorledes kan man, spørger Systeme de la nature, tillægge et Bærsn Williesbevægelser, som ikke trænger til Noget, men er sig selv nok, og hvis Planer ere ligesaa hurtigt udførte som udfæstede?³⁾

Ligesom man i Guds Forstand skjelnede mellem Selvevidsthed og Bevidsthed om Objecterne, eller mellem scientia necessaria og libera, saaledes bliver ogsaa i hans Willie Retningen mod ham selv som voluntas necessaria adskilt fra Retningen

²⁾ Thomas Aquin. Summa, I, 19, 1: Voluntas — non hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc, voluntas Deo tribuitur.

³⁾ Systeme de la nature, II, c. 6. Jfr. ogsaa Angelus Siles. I, 294:

Wir beten: Es gescheh', mein Herr und Gott, dein Wille!
Und sieh', er hat nicht Will': er ist ein ew'ge Stille.

mod Andet, eller voluntas libera ⁴⁾; men Forstjellen synker her saavel som hist sammen i sig selv. Den kunde nemlig kun have sin Rod deri, at vel Alt udenfor Gud Existerende er fordi han vil det, selgelig synes saa tilfældigt som frie Villiesbeslutninger pleie at gjælde for; men Gud derimod ikke er fordi han vil sig, men vil sig fordi han er, hvilken Villen derfor synes ligesaa nødvendig som hans Væren. Saaledes vilde Gud ligesom Menneſket staae for sig som et Givet; hans transitive Villie vilde vel være en skaberist, sættende; men hans reflexive vilde paa uſta-berist Wiis optage Noget, der var sat uafhængigt af den, i sig; den vilde selgelig være ufuldkomnere end hiin, ja, den vilde egentlig slet ikke være nogen Villie; men, som den ogsaa i nyeſte Tid pleier at defineres ⁵⁾, en Følelse, Guds Kjærlighed til sig selv. Maa man altsaa, forat ophæve hiin Skranke og denne Uligheid, nødvendigviis sige, at Gud kun kan ville sig selv paa samme Maade som alt Andet, nemlig sættende og skaberist: saa fremtræder rigtignok det Urimelige i denne Forestilling meſt ſkjærende i det Spørgsmaal, om da Gud, naar han ikke vilde sig selv, muligviis ogsaa kunde undlade at eksistere? og denne Slutning bliver juſt forebygget ved hiin Distinction, at han ikke vil sig selv frit som alt Andet, men med Nødvendighed; men Skaden ligger dybere, nemlig deri, at vi ſtulle tænke os en Villie i Gud, hvis Følge hans Væren er, da vi dog ellers kun kjende Villien som en Virksomhed af det uafhængigt af den eksisterende Væren. Naar saaledes det ene Led af Distinctionen, voluntas necessaria, eller bedre reflexiva, falder bort, saa ophæves derved ſelve Distinctionen ⁶⁾ og der bliver endnu kun een Art af

⁴⁾ Quenstedt, p. 290: Omnia alia extra se Deus vult libere, ita ut possit etiam non velle. Voluntas vero Dei de seipso, ad intra, naturalis est Deo et simpliciter necessaria, qua Deus se et proprietates suas prorsus necessario vult et non libere.

⁵⁾ Hegscheider, der forøvrigt ligeledes forlaster denne Inddeling, definerer voluntas necessaria som amor, quo Deus, tanquam natura perfectissima, se ipsum complectatur necesse est p. 269.

⁶⁾ Noget andre Inddelinger af den guddommelige Villie, som i voluntas antecedens og consequens o. desl. vil der blive taget Hensyn til ved de Puncter af Væren, der har været Grund til deres Tilblivelse.

den guddommelige Villen tilbage. Hvorvidt denne kan kaldes Villie, have vi allerede seet, hvorvidt den kan kaldes fri, skulle vi snart betragte.

Den menneskelige Villie bevæger sig indensfor Forstjellen mellem Villen og Kunnen paa den ene, og Forstjellen mellem Villen og Skullen paa den anden Side. Mennesket kan ikke Alt, hvad han vil, og vil ikke Alt, hvad han kan; ligeledes vil han ikke Alt, hvad han skal, og skal ikke Alt hvad han vil. Fordi hans Endelighed bringes ham til Bevidsthed ved denne Afstillelse, tænker han den ophævet i Gud, han sætter i Gud Kunnen som identisk med Villen, eller tilskriver ham Almagt; ligeledes Villen identisk med Skullen, d. e. han tillægger ham Hellighed.

At Gud kan gjøre og skabe hvad han vil (Ps. CXV, 3), at for ham ingen Ting er umulig (1 Mos. XVIII, 14. Luc. I, 37), har altid været det naturlige Udtryk for den fromme Følelse, naar den stillede sin egen Almagt overfor det høieste Væsens absolute Magt. Deraf den vulgære Definition af Guds Almagt som den Egenkab, qua Deus quidquid vult potest⁷⁾. Medens der nu til en fuldkommen Identitet af Villen og Kunnen i Gud ogsaa vilde høre, at denne Sætning kunde vendes om, saaledes at Gud, ligesom han kan Alt hvad han vil, ogsaa vil Alt hvad han kan; og medens en saadan Omvendten ikke kan fremkalde nogen Betænkelse hvad Helligheden angaaer, saasnart man har indrømmet Rigtigheden af vor Betegnelse af samme, saa meder den Modsigelse ved den guddommelige Almagt; ja det pleier udtrykkeligt at siges, at Gud vel kan Alt hvad han vil, men ikke vil Alt hvad han kan⁸⁾. Dette kommer deraf, at vel den ene Side af den Forstjel, der for Mennesket er sat mellem Villen og Kunnen, men ikke tillige den anden, forekommer det som en Indskrænkning. At Villien bliver tilbage for Evnen badler man kun som en Feil i det Tilfælde, at En ikke gider bringe det Gode, som han kunde gjøre, til Udførelse, og i denne Henseende bliver rigtignok ogsaa i Gud

⁷⁾ Efter Augustin., Enchirid. ad Laurent, 96.

hans Villen, hvad Omfanget angaaer, sat lige med hans Kunnen; derimod roser man det, naar En, der f. Ex. kunde rebe, myrde o. s. v., hellere ikke vil gjøre dette; og ligeledes er man tilbøielig til at holde Menneskets Evne til at udvælte et blandt flere mulige Goder, og selgeligen at ville dette og ikke hiint, for et Fortrin ved hans Væsen.

Siger man saaledes for det Første om Gud, at han vel kan gjøre det Glette eller Ufornuftige, men ikke vil det, saa synes dette Udtryk dog at være uadæqvæt, ja upassende. Thi om Mennesket udsiger man kun Muligheden til at handle slet eller urimeligt forbi dets Væsen ikke er absolut bestemt ved det Sandes og Godes Ideer; hvis det, saaledes som Tilfældet er hos Gud paa Grund af hans Hellighed og Retfærdighed, var Gt med disse Ideer, saa vilde Muligheden til det Onde og Ufornuftige for det ophæve sig som tom Abstraction. Derfor har man med Hensyn til det Onde eller Forkerte eller ogsaa sig selv Modsigende bestandigen hellere sagt om Gud, at han ligesaa lidet kunde som vilde gjøre det ⁹⁾. Den Indskrænkning af hans Almagt, som nu truede med at gjere sig gjældende, sagte man at afvende ved den Bemærkning, at der derved ikke frakjendtes Gud noget Positivt, nogen Realitet eller Fuldkommenhed; men kun noget Negativt og Ufuldkomment ¹⁰⁾, ogsaa sagte man en Udflugt ved hellere at sige, at Eligt ikke kunde stee, end at Gud ikke kunde

⁹⁾ Joh. Damasc. de fid. orthod. I, 13, (Θεος) πάντα μὲν ὅσα θελεῖ δύναται, ὃν ὅσα δὲ δύναται θελεῖ. δύναται γὰρ ἀπολεῖν τὸν κόσμον, ὃ θελεῖ δε.

¹⁰⁾ Orig. c. Cels. V, 23: Naar vi lære, at Gud kan Alt, saa refererer dette παν sig ikke ἐπὶ τῶν ἀνυπαρχτῶν ὡδ' ἐπὶ τῶν ἀδιανοητῶν. Φαμέν δὲ καὶ ὅτι ὃ δύναται αἰσχροὺς ὁ Θεός, ἐπεὶ ἐστὶ ὁ Θεός δυσναμενὸς μὴ εἶναι Θεός (Vers.: alioqui Deus posset esse non Deus). — λεγομεν ὅτι ὃ βουλεται τα παρα φύσιν ὁ Θεός, ὅτε τα ἀπο κακίας ὅτε τα ἀλόγως γινόμενα.

¹¹⁾ Petr. Lombard. L. Sentent. I, 42: Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest, præter ea sola, quibus dignitas ejus læderetur ejusque excellentiæ derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens: hoc enim posse non est posse, sed non posse.

gjøre det ¹¹⁾. Man ophævede altsaa igjen det Overflud, som Gudskunnen i denne Retning skulde have over hans Villen, idet man bestemte Almagten som Evnen til at gjøre Alt, der ikke indeslattede en Modsigelse mod sig selv eller mod Guds Guldkommenhed ¹²⁾, og affærdigede Henviisningen paa Bibelens Ord: for Gud er ingen Ting (Ord — *ὅτι*) umulig, ved den Bemærkning, at det sig selv Modsigende slet ikke var nogen Ting (Ord) ¹³⁾.

Men desto fastere holder man paa den Paastand, at der i det andet af de ovenfor nævnte Tilfælde, nemlig hvad Balget imell. m flere lige mulige Goder angaaer, i Gud finder et Overflud Sted af Magten over Villien. Paa Grund af sin absolute Magt — siger Gerhard — kan Gud Meget, som han ikke vil og aldrig vil ville ¹⁴⁾. Spørger man, hvorfor ikke? saa ere to Svar mulige; det ene er det, som Leibnitz gav, idet han paa stod, at alt Muligt ikke kunde bestaae sammen i samme Verdensrække, og at Gud derfor af forskjellige Muligheder havde maattet udvælge een ¹⁵⁾. Men, om man ogsaa ikke tager Hensyn til, at

¹¹⁾ Thom. Aquin. I, 25, 3: — *convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere.*

¹²⁾ Saalebes, efter Augustin, c. Faustum Manich. XXVI, 5, Thomas o. A., Quenstedt, p. 293: *Potentia Dei est, qua Deus facere potest omnia in universum, quæ contradictionem non involvunt — qualia sunt 1) illa, quæ nullam entis rationem habere possunt. Sic Deus factum facere nequit. 2) Ea quæ vitium aut defectum inferunt, ut posse mentiri, peccare, mori.*

¹³⁾ Thomas, p. anf. St.: *Neque hoc est contra verbum angeli dicentis: Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Id enim, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.*

¹⁴⁾ Gerhard. II. theol. I, p. 132: *Deus absoluta sua potentia multa potest, quæ non vult, nec forte unquam volet.*

¹⁵⁾ Leibnitz, théodicée, II, 201: *Comme tous les possibles ne sont point compatibles entre eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même, que tous les possibles ne sauroient être produits etc.*

Verden netop ikke maa betragtes blot som een Række, men som en Uendelighed af Rækker, i hvilke derfor alle Muligheder, der virkelig ere Muligheder, uhindrede af hverandre kunne komme til Virkelighed ¹⁶⁾, saa nedsetter Leibniz selv hine øvrige Muligheder til blot indbildte, idet han mener, at mange andre Verdenes vel vare metaphysisk mulige, men at kun een, den bedste, var moralsk mulig og derfor virkelig blev kaldet til Tilværelse. Være alle de andre flettere, saa falder jo deres Mulighed sammen med Muligheden til det Glette ¹⁷⁾, hvilken, ifølge det Ovenanførte, de kirkelige Dogmatikere selv udelukkede fra Guds Runnen. En anden Grund, hvorfor man meente, at man bestandigt i den guddommelige Runnen maatte sætte et Overflud over det, der ved hans Villie var blevet virkeligt, er hans Magts Uendelighed, som man troede at være den Anerkjendelse styldig, at Gud let havde kunnet skabe endnu uendeligt Mere end han har gjort ¹⁸⁾. Derfor gjaldt det for at være ikke det mindste af Abalarde Rjæterier, at han havde paastaet, at Gud ikke kunde gjøre eller lade Andet end hvad han gjør eller lader, og at han ei heller kunde gjøre det han gjør paa anden Maade eller til en anden Tid end han gjør det ¹⁹⁾. Men, skal det være usforeneligt med Guds Al-

¹⁶⁾ Hvilket Spinoza udtrykte saaledes: *ex infinita natura infinita infinitis modis effluxisse.* Ethic. I. prop. 16. og schol. til prop. 17.

¹⁷⁾ Leibniz siger selv paa anf. St.: *faire moins de bien qu'on ne pouvoit, est manquer contre la sagesse ou contre la bonté.*

¹⁸⁾ Basil. in hexaëmeron homil. I, 2: (*Τίς ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός*) — *εἰτα ἐπηγάγε το' ἐποίησεν, ἵνα δείξῃ, ὅτι ἐλαττωσεν μέρος τῆς το δημιουργοῦ δυναμῶς ἐπὶ το ποιῆσαι. οὐ γὰρ ὁ περαινεύς ἀπο τῆς αὐτῆς τεχνῆς μυρία διαπλάσας σκευή, ὡς τὴν τεχνὴν ὅτε δυναμὶν ἐξανάλωσεν ὅτῳ καὶ ὁ το παντος τοῦτο δημιουργός, ἔχ' ἐνὶ κόσμῳ συμμετρον τὴν ποιητικὴν ἔχων, δύναμις, ἀλλ' εἰς το ἀπειροπλάσιον ὑπερβαίνουσα, τῇ ῥοπῇ το βοληματος μονῇ εἰς το εἶναι παρηγάγε τα μεγάλα των ὀρωμενων.* 3fr. Gerhard, p. anf. St. 133: *Nunquam tot et tanta efficit Deus, quin semper plura et majora efficere possit.*

¹⁹⁾ *Quod ea eodemmodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit, et non alio.* S. Gieseler, S. G. II, 2. S. 362.

magt, virkelig at ville og at skabe Alt hvad han kan, saa vil han altsaa ikke blot ikke Alt hvad han kan, men han kan ikke ville Alt, hvad han kan ville, en Modsigelse, paa hvilken allerede Spinoza har gjort opmærksom²⁰⁾. Den guddommelige Allmagt maa derfor ikke blot sættes deri, at Alt som er, har sin Grund i den guddommelige Causalitæt, men ligesaameget deri, at Alt virkelig bliver til og stæer, hvortil der gives en Causalitæt i Gud²¹⁾.

Naar saaledes Villen og Kunnen i Gud falde sammen, saa kan der ikke være Tale om hans Villies Frihed i den Betydning, i hvilken de kirkelige Dogmatikere tage den. Thi efter dem skal den guddommelige Villie være fri i sit Forhold ubadtil forsaavidt, som Gud f. Ex. ogsaa havde kunnet lade være at skabe Verden, eller skabt den anderledes²²⁾; med denne Kunnen bortfalder ogsaa Friheden i Betydningen af en Valgevine. Herved er Gud imidlertid ikke underkastet en Evang; bestaaer Evangen i, at et Væsen bestemmes udenfra, Villkaarligheden i dets Selvbestemmen under saavel indre som ydre Ubestemthed, saa ligger Bestemtheden ved sin egen Natur midt imellem begge, og den kan med samme Ret som Bestemthed kaldes Nødvendighed (men ikke Evang) og som Selvbestemmelse Frihed (men rigtignok ikke Villkaarlighed)²³⁾.

²⁰⁾ Ethic. I, prop. 17. schol. p. 207: *Adversarii Dei omnipotentiam (licet aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quæ tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia quæ intelligit [et creare potest] crearet, suam juxta illos exhaustiret omnipotentiam et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuunt, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsam non posse omnia efficere, ad quæ ejus omnipotentia extenditur; quo absurdius aut Dei omnipotentia magis repugnans non video quid fingi possit.*

²¹⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 54.

²²⁾ Paa denne dobbelte Mulighed, at kunne have undladt at gjøre det som er gjort, og at have kunnet gjøre det anderledes, tog Distinctionen mellem *libertas contradictionis* og *contrarietatis* Hensyn.

²³⁾ Spinoza, Ethic. I, Defin. 7. Jfr. Epist. LXII: *Ego eam rem liberam esse dico, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et*

I Læren om den guddommelige Allmagt er Forestillingen bestandig bleven sat i Forlegenhed ved Spørgsmaal som dem, om Gud har befaleet Menneffene Retfærdighed, Trost, Tålmodighed o. dsl., fordi de i og for sig vare noget Godt, eller om de kun vare dette fordi Gud havde befaleet dem? om de mathematistiske Sætninger vare sande i og for sig eller blot i Kraft af den guddommelige Villie? Cartesius havde, som bekendt, ingen Sky for, ligesom Doctor subtilis blandt Scholastikerne, at paastaae det Sidste²⁴⁾; derimod fandt Leibniz, ligesom Gilettallet af Theologerne, det raadeligt, at gjøre Moralens, Mathematikens o.

agit; coactam autem, quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum certa et determinata ratione. Ex gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suæ naturæ necessitate existit. Sic etiam Deus se et absolute omnia libere intelligit, quia ex sola ipsius naturæ necessitate sequitur, ut omnia intelligat. Vides igitur, melibertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate, ponere. Ep. XXIII: Deum nullo modo fato subijcio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio eodem modo, ac omnes concipiant, ex ipsius Dei natura sequi, ut Deus seipsum intelligat; quod nunc nemo negat ex divina natura necessario sequi, et tamen nemo concipit, Deum fato aliquo coactum, sed omnino libere, tametsi necessario, se ipsum intelligere.

- ²⁴⁾ Cartesius, Respons. ad sextas objectiones, 6 (bag efter meditatt. de prima philos. p. 160 f.): Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo quam in nobis, repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab æterno indifferentem ad omnia, quæ facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullove credendum vel faciendum vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinavit ad efficiendum, ut id tale esset: neque hic loquor de prioritatem temporis, sed ne quidem prius fuit ordine vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet, ut ista boni idea impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe, exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab æterno: nec voluit tres angulos trianguli æquales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in

best. Sandheder, som evige, uafhængige af Guds Villie²⁵⁾, medens Bayle paa sin skriftlige Maneer stillede Vanskelighederne ved begge Anskuelse overfor hinanden. Den Gæstfælle Mening, bemærker han, gjør al practisk og theoretisk Sandhed vaklende, og aabner alle Indgange for den bundlefeste Tvivl. Ifølge den vilde det ligesaagodt have været muligt for Gud at foreskrive accurat det Modsatte af alle ti Bud i Decalogus, og selv endnu ere vi intet Dieblis sikre paa, at han ikke ogsaa vil afskaffe de moralske Love ligesom han har gjort ved Jædernes Ceremoniallove, da der paa dette Standpunct ingen Forskjel bliver mellem naturlig og positiv Lov. Ikke mindre havde det staaet Gud frit for at gjøre, at 2 Gange 3 ikke var 6, men 5 eller 7; ogsaa vilde det Første kun være sandt saalænge som det behagde Gud; maaskee var det ikke sandt i nogle Dele af Verden, og maaskee i næste Aar heller ikke mere hos os — en Forestilling, der er ligesaa latterlig, som den i sin Anvendelse paa det Moralske er frygtelig²⁶⁾. Men vender man sig nu til den modsatte Side,

tempore, ideo sic melius est, quam si creatus falsoet ab æterno : et quia voluit tres angulos trianguli necessario æquales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis. — Et ita summa indifferentia in Deo summum est ejus omnipotentie argumentum. Epist. CX : Dico fuisse ipsi æque liberum, facere, ne verum foret, omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse æquales, atque creare mundum etc.

²⁵⁾ Théodicée, II, 181 : Les vertus ne sont vertus que parcequ'elles servent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux, qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont à faire à ceux. Et elles ont cela par leur nature et par la nature des creatures raisonnables, avant que Dieu décerne de les créer.

²⁶⁾ Bayle, réponse aux questions d'un Provincial ch. 89 (ifr. continuation des pensées diverses sur les comètes, ch. 152) : Cette doctrine — ne laisse nulle distinction entre le droit naturel et le droit positif; il n'y aura plus rien d'immuable ou d'indispensable dans la morale, il aura été aussi possible à Dieu de commander, que l'on fût vicieux, que de commander que l'on fût vertueux, et l'on ne pourra pas être assuré, que les loix morales ne

ſaa underkaster man Gud, ſom Bayle ligesom og Spinoza mener, en Art Fatum, ſtiller han under en uovervindelig Naturnødvendighed²⁷⁾. Vel ſeger nu Leibniſ at ſjerne denne ſidſte Banſſelighed ved at henviſe paa, at hine evige Sandheder, om og uafhængige af Guds Willie, dog kun ere i og ved den guddommelige Forſtand; at ſelig den frygtede Nødvendighed kun er Guds egen Naturs Nødvendighed, hans Willies Ledſe af hans Forſtands Lov²⁸⁾. Dette er ogſaa fuldkommen rigtigt, men Guds Willie bliver dog endnu beſtandigt ikke det ſættende prius for hine Beſtemmelſer, men diſſe, ſaaledes ſom de ere ſatte i den guddommelige Forſtand, forholde ſig ſom det beſtemmende prius for den guddommelige Willie. Men herved er i Virkeligheden Almagtens Begreb ophævet. Tanken om Almagten opkaſer ligesom enhver given Beſtemthed i Univerſet til et forſkjels-

seront pas un jour abrogées, comme l'ont été les loix cérémonielles des Juifs. — Elle ouvre la porte au Pyrrhonisme le plus outré; car elle donne lieu de prétendre, que cette proposition: trois et trois font six, n'est vraie qu'ou et pendant le temps qu'il plaît à Dieu; qu'elle est peut-être fautive dans quelques parties de l'univers, et que peut-être elle le sera parmi les hommes l'année qui vient; tout ce qui dépend du libre arbitre de Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux et à certains tems, comme les cérémonies Judaïques. On étendra cette consequence sur toutes les loix du décalogue, si les actions: qu'elles commandent, sont de leur nature aussi privées de toute bonté, que les actions qu'elles défendent.

²⁷⁾ Spinoza, Ethic. I, prop. 33, schol. 2: Fateor, hanc opinionem, quæ omnia iudifferenti cuidam Dei voluntati subijcit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subijcere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentia quam earum existentia primam et unicam liberam causam esse. Jfr. Bayle, continuation des pensées div. p. ans. St.

²⁸⁾ Théod. II, 189. 191.

løst Fludum, der ikke skal have nogen Determination i sig til hellere at crystallisere sig i disse end i hine Former, hvorimod efter hiin Anskuelse, som vil undgaae den absolute guddommelige Vilkaarlighed, i de evige Sandheder allerede de ideale Traade ere dragne, der nødvendigen bestemme denne Crystallisations Art og Maade. Gre ogsaa disse Traade ikke bragte ind udenfra, men indeholdte i selve Guds Forstand, saa ere de dog ikke satte ved hans Villie, men givne denne, og selgelig er den guddommelige Villie ikke det altbestemmende Princip, hvilket den rigtigt nok, selv om vi saae bort fra nærværende Spørgsmaal, allerede ikke er af den Grund, at Guds Væren, som vi ovenfor saae, efter Rirkelærernes egen Tilstaelse er uafhængig af den, dens nødvendige Forudsætning.

Med det sidst Udviklede hænger ogsaa en Forstjæl sammen, som skal findes i den guddommelige Almagt, nemlig Forstjællen mellem dens ubetingede og dens betingede Virksomhed, eller mellem den som omnipotentia ordinata og absoluta, eller ordinaria og extraordinaria. Hiin var den Virksomhed, i hvilken Gud binder sig til Naturlovene og deres Formidling, denne er den, i hvilken han virker i Verden ubunden af slige Skranter; en saadan Act skal f. Gr. Skabelsen have været, og i den fælte Verden Underne²⁹⁾. I Læren om Underne anførte vi allerede den Bemærkning af Spinoza, at det var Gud værdigere, bestandig at opholde Verden uforstyrret i den samme Orden, end for den menneskelige Daarstabs Skyld at ophæve de af ham selv givne Love³⁰⁾. Med bestemt Hensyn paa den omhandlede Inddeling af Guds almægtige Virksomhed har Schleiermacher viist, at Guds Sætten af Verden som et Hele rigtignok ikke er bestemt ved Noget i Verden, som den jo først sætter, men alene ved Gud selv; men at derimod hans Sætten af enhver enkelt Deel af Verden og af Verdens Gang tillige er bestemt ved hans Sætten af alle

²⁹⁾ Quenstedt, theol. didact. polem. I, p. 293; Reinhard, Dogmatik, S. 113.

³⁰⁾ S. ovenfor S. 17. Anm. 22.

de andre Dele, og at man som Følge heraf aldrig maa føre et Enkelt umiddelbart tilbage til potentia Dei absoluta, men blot til ordinaria, eller: som almindelig, verdensættende er Guds Magt absoluta ligesom ogsaa ordinans, i dens Aabenbaring i det Enkelte derimod bestandig ordinata; aldrig extraordinaria³¹⁾.

Den Definition, som vi ovenfor have givet af den guddommelige Hellighed (3 Mos. XIX, 2. Ps. VI, 5 ff. Mt. V, 48. XIX, 17. Eph. IV, 24. 1 Pet. I, 15 f., 1 Joh. I, 5 ff.), at den er den Egenkab, paa Grund af hvilken Gud vil hvad han skal og skal hvad han vil, vil man paa den kirkelige Side vel ikke let finde sig i: og dog udtaler den kun det, som er Forsudsætningen i de almindelige Begrebsbestemmelser. Thi enten man nu definerer Guds Hellighed som den høieste, mangelfrie Reenhed i Gud, der ogsaa fordrer den skyldige Reenhed af Skabningerne³²⁾; eller som den guddommelige Villies Rigtighed, paa Grund af hvilken den, i Overeensstemmelse med sin evige Lov, vil Alt, hvad der er ret og godt³³⁾; eller endelig som den Egenkab, ifølge hvilken Gud kun attraaer og billiger det Gode³⁴⁾; saa er der bestandig antaget en moralsk Lov, efter hvilken den guddommelige Villie bestemmer sig; men dette Forhold mellem en Lov og en Villie bliver ellers bestandig udtrykt ved Skullen. Vel fortæller man her, at Gud ikke maa tænkes saaledes, som om han var afhængig af denne moralske Lov som af en fremmed Magt, da han tværtimod selv er den personlige Morallov³⁵⁾, eller, at hans Bestemthed ved Moralloven kun er hans absolute Villies Determination ved hans absolute Forstand³⁶⁾; dog, idet denne Bestemmen betegnes

³¹⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 313 f.

³²⁾ Quenstedt, I, p. 292: Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas, munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis.

³³⁾ Baier, compend. theol. posit. p. 169: Rectitudo divinæ voluntatis, qua omnia, quæ recta atque bona sunt, æternæ suæ legi conformiter vult.

³⁴⁾ Reinhardt, Dogmatik, S. 120: — illud attributum, quo Deus non nisi honesta appetit et probat.

³⁵⁾ Wegscheider, institut. S. 68, p. 273.

³⁶⁾ Ammon, Summa, p. 133.

som en fri, eller, idet man taler om et uforanderligt. Forsæt af Gud, at ville handle i Overensstemmelse med sine Fuldkommenheder³⁷⁾, saa synes altsaa den Mulighed at forudsættes, at Gud vel ogsaa kunde ville og handle anderledes. Dette er virkelig indeholdt i Hellighedens Begreb. Ved dette Prædicat skal den høieste sædelige Fuldkommenhed ud siges om Gud; men sædelig Fuldkommenhed kan kun findes der, hvor Villien muligviis ogsaa kunde unddrage sig Loven. Ogsaa den mennesskelige Hellige i Catholicismens Betydning er vel en saadan, hvem Sædeligheden (saaledes som man tænker sig den paa dette Standpunct) er bleven til en anden Natur, men kun til en anden, og bleven en; havde den fra Begyndelsen af været hans virkelige Natur, saa kunde man ikke længer tale om hans nærbærende Tilstands Hellighed, sædelige Værd. Meget rigtigt siger derfor Weiße: Gud selv vilde ikke kunne kaldes god, hvis ikke det Onde ogsaa for ham var en metaphysisk Mulighed³⁸⁾. Men for ethvert Væsen, for hvilket ogsaa det Onde er muligt, staaer det Gode som en Skullen, og saaledes træder vor ovenfor givne Definition af den guddommelige Hellighed her ind i sine Rettigheder.

Men just saaledes opfattet ophæver denne Egenstab, hvis forresten ikke hiin Mulighed til det Onde og denne Skullen ere tomme Ord, det Absolutes Begreb. Thi naar det Onde ikke er Andet end et Væsens Reflexion i sig og ikke tillige i det Absolute, saa er selvfølgelig Muligheden til det Onde kun tilstede hos et Væsen, der ikke er det Absolute; for dette er jo Reflexionen i sig tillige Reflexionen i det Absolute. Paa lignende Maade forholder det sig ogsaa med hiin Skullen; denne indtræder nemlig kun for et saadant Væsen, der blot har det Godes Idee som et Andet uden selv at være det. Saaledes ville da Begreberne: den Absolute og den Hellige, ikke lade sig forene; men den som holder fast paa det Absolute, han opløser Helligheden, der kun er Noget hos et Væsen, der er stillet i Relationer; og den, som

³⁷⁾ Mosheim. theol. dogm. I, p. 292.

³⁸⁾ 3 J. P. Fichte's Zeitschrift, I, S. 182.

tager det alvorligt med Helligheden, han træder Absoluthedens Idee for nær, da den fordunkles ved den svageste Skygge af Mulighed til at være anderledes end den er. Denne Indsigt i Uuendeligheden af moralske Attributer paa Gud havde allerede enkelte Kirkefædere, blandt hvilke f. Ex. Arnobius erkjendte, at Begreberne Viisdom og Godhed, som saadanne, der vare dannede i Modsætning til mulige Feil, kun kunde finde deres Uuendelse paa Menneſket, der var stillet i denne Modsætning, men ikke paa den over samme ophøiede Gud³⁹). Ogsaa i Systême de la nature finder man Bemærkninger herom, som fortjene at paaagtes. Menneſkene — bemærker det — forglemme, idet de tillægge Gud moralske Egenſkaber, at et blot aandeligt Væsen hverken kan have deres Organisation, eller deres Begreber, eller deres Tænke- og Handlemaade, og ſelgelig overhovedet Intet af det, som de kalde Fornuft, Viisdom, Godhed, Brede, Retſærdighed o. s. v. Egentlig forudsætte altsaa de moralske Egenſkaber, som man tillægger Guddommen, at denne er materiel, og de abſtracteſte theologiske Begreber grunde ſig paa en fuldkommen Materialismus⁴⁰).

Gaaer det os nu ſaa daarligt med denne indre Side af den guddommelige Hellighed, at vi ſlet ikke kunne bringe det til en Foreſtilling derom, der kan holde Stand, ſaa henviſes vi til, at holde os til den ydre mod Menneſkeheden vendte Side af ſamme, efter hvilken Gud, for at bruge Quenſtedt's Udtryk, ikke blot ſelv er den Rene og Feilfri, men ogsaa fordrer en lignende Reenhed af ſine Skabninger — de fornuftige naturligviis. Faſtholde vi denne Side i og for ſig, ſaa ſeres vi til den Schleiermacher'ske

³⁹) Arnob. adv. gentes, III (ſ. Röſler, Bibl. d. RBB. III, S. 334): *Tantum abest, ut nos Deo corporalia lineamenta tribuamus, ut animorum etiam decora ipsasque virtutes tantæ rei vereamur adscribere. Quis enim Deum dixerit fortem, constantem, frugi, sapientem? quis probum — quis ad fines officiorum certos actionum suarum decreta dirigentem? Humana sunt hæc bona et ex oppositione vitiorum existimationem meruerant habere laudabilem.*

⁴⁰) Systême de la nature, II, ch. 6.

Definition, der erklærer, ikke at ville udfige Noget om Guddommens immanente Forhold og bestemmer Helligheden som den guddommelige Causalitet, i Kraft af hvilken Samvittigheden er sat i ethvert menneskeligt Samliv tilligemed Forlesningstrangen⁴¹⁾. I den uafviselige Magt, som Moralloven hæver i det menneskelige Liv, aabenbarer den guddommelige Hellighed sig; hiin er dennes Virkelighed, ligesom denne hiins Sandhed; eller, begge forholde sig som Idee og Realitet.

Paa Grund af denne transitive Side ved Begrebet, den guddommelige Hellighed, bliver det let sammenblandet med Begrebet, den guddommelige Retsfærdighed, der pleier at inddeles i den lovgivende og dømmende (*justitia legislatoria* og *judicialis*, eller *dispositiva* og *distributiva*). Thi den guddommelige Hellighed, der fordrer det Gode af Menneskene, og den guddommelige Retsfærdighed, der foreskriver dem Lovene for hvad der er Godt, kunne ikke med Grund holdes ude fra hinanden⁴²⁾. Men nu vil, naar vi bringe vor Bevidsthed om Moralloven med Hensyn til dens Indhold i Forbindelse med Gudsbevidstheden, d. e. naar vi forestille os Gud som moralsk Lovgiver, Egenskabsbegrebet Hellighed paatrænge sig os som Betegnelse for den Bestemthed, som vi herv. d sætte i den guddommelige Væsen; bringe vi derimod Tanken om Følgerne af vor Lydighed eller Ulydighed mod Moralloven i Forbindelse med Gudsbevidstheden, eller tænke vi os Gud som moralsk Dommer, saa have vi sat ham i den Bestemthed, som vi ville betegne ved Prædicatet Retsfærdighed. I de menneskelige Forhold pleier man rigtignok fortrinsviis at kalde en Dommer eller en Dom retsfærdig, men man bruger dog

⁴¹⁾ Glaubenslehre, I, S. 83.

⁴²⁾ Man jfr. med Quenstedt's, ovenfor Anm. 32 anførte Definition af den guddommelige Hellighed hans Definition af den guddommelige Retsfærdighed: *Justitia Dei est summa et immutabilis voluntatis divinae rectitudo, a creatura rationali quod rectum et justum est exigens*, — i hvilken oveniisjebet foruden den ydre, ogsaa den indre Side af Guds Hellighed er taget over i Bestemmelsen af Begrebet: Guds Retsfærdighed.

ogsaa dette Udtryk om en Lov og en Forgivning; dette gjør man imidlertid kun fordi enhver menneskelig Lov, som en blot Anvendelse af Naturloven, forholder sig som en Dom efter samme; hvorimod Guds Forgivning er et absolut Første og Begrundende, som man mere passende kan kalde god og hellig end retsfærdig ⁴³).

Beholde vi nu saaledes kun den dømmende eller gjengjældende Retfærdighed tilovers ⁴⁴), som selv igjen deler sig i den belønnende og straffende (Rom. II, 5 ff.): saa bliver Spørgsmaalet deels, hvorledes det guddommelige Væsen er bestemt ved denne Egenstabs, deels, hvorledes det er bestemt, som Gud foranstalter paa Grund af samme. Hvad det Første angaaer, saa har saavel den straffende Retfærdighed i og for sig som isærdeleshed den Maade, paa hvilken navnlig d. G. T. ofte taler om Guds Vrede og Forbitrelse (f. Ex. 2 Mos. XXXII, 10. Ps. VII, 7) syntes saa uforenelig med den sande Guds Begreb og fornemmelig med hans Godhed, at mange Gnostikere troede at maatte afstille det G. T.'s Gud, eller Verdensfaberen, som den Retfærdige fra det N. T.'s gode Gud ⁴⁵). Denne Modsigelse søgte Kirkelærerne at luse ved for det Første at bestræbe sig for at bortfjerne alt Eidskabeligt fra den bibelske Forestilling om den guds-

⁴³) Jfr. Schleiermacher, Glaubensl. I, S. 509 f.

⁴⁴) Definition: — qua Deus legum suarum sanctitatem tuetur, Reinhard, S. 123; eller — qua recte facientem quemque præmiis ornatur et peccantem poenis afficit, Wegscheider, S. 279.

⁴⁵) Quo ore — tilraaber Tertullian Marcion, adv. Marcion, II, 12. — constituit diversitatem duorum Deorum in separatione? seorsum deputans Deum bonum et seorsum Deum justum? Ligeledes siger Magieren Simon i de Clementinske Homilier XVIII, 1: εἰ μὲν ἐν νομοθετῆς ἐστὶν (ὁ δημιουργός), δίκαιος τυγχάνει· δίκαιος δὲ ὢν, ἀγαθός ἐκ ἐστίν. — ἢ συμφωνεῖ — τῷ νομοθετῇ δίκαιῳ ὄντι καὶ ἀγαθῷ. Jfr. Clem. Alex. Paedagog. I, 8: ἐνταῦθα ἐπιφρονται τινες, ἐκ ἀγαθὸν εἶναι φασκενοὶ τὸν Κυρίον διὰ τὴν ἡσάβδον καὶ τὴν ἀπειλὴν καὶ τὸν φόβον — . — πῶς ἐν, φασιν, εἰ φιλανθρωπος ἐστὶ καὶ ἀγαθός ὁ Κύριος, ὀργίζεται καὶ κολάζει;

dommelige Harmen⁴⁶⁾, og for det Andet at bestemme Straffens Hensigt som Forbedring eller dog som Sikringen af det Gode ved Afstræffelsen fra det Onde, og selgelig Retfærdigheden blot som en modus af Godheden⁴⁷⁾; saaat een og samme Gud baade maatte være retfærdig og god, og hans Godhed ikke kunde være den sande uden Retfærdighed⁴⁸⁾.

Swad det angaaer, som ved den guddommelige Retfærdighed er sat i Menneſteverdenen, saa pleier man ikke med samme Sikkerhed at kalde Belønningerne for det Gode Virkninger af denne guddommelige Egenskab, som man kalder Straffen for det Onde saaledes; men hine udleder man hellere af den guddommelige

⁴⁶⁾ Clem. Alex. p. anf. Et.: ὅκ ὀργίζεται το θειον, ἢ τισιν ἔδοξεν — και την κολασιν ὁ θεος ἔχ ὑπ' ὀργης ἐπιφέρει, ἀλλὰ το δικαίον σκοπεῖ. Orig. c. Cels. IV, 72: ὀργην μὲν ὡν ὀνομαζόμεν θεοῦ ὁ παθὼς δ' αὐτῷ αὐτὴν εἶναι φασκέν.

⁴⁷⁾ Orig. p. anf. Et.: παιδεύει ἡ καλυμένη ὀργη τὴν θεοῦ καὶ ὁ ὀνομαζόμενος θυμός. Derfor skelnede man mellem Straf og Rævn, hvilken sidste man frastjænte Gud. Clem. Alex. p. anf. Et.: διο καὶ κολάζειν μὲν αὐτὸν ὁμολογησάμι τὴν ἀπίστην· ἡ γὰρ κολασις ἐπ' ἀγαθῷ καὶ ἐπ' ὠφελείᾳ τῷ κολαζόμενῳ· ἐστὶ γὰρ ἐπαγορῶσις ἀντιτενοντος· τιμωρεῖσθαι δὲ μὴ βυλεσθαι· τιμωρία δὲ ἐστὶ ἀνταποδοσις κακῷ ἐπὶ τῷ τιμωρυντος συμφερον ἀναπεμπομένη. Straffens Diemeed blev nærmere bestemt som tredobbelst: den Afstraffedes Forbedring, Andres Afstræffelse og Sikringen af det forurettede Gode. Clem. Strom. IV, 23: ἐνταυθα ὡν ὁ ἀγαθὸς θεὸς διὰ τρεῖς ταύτας παιδεύει αἰτίας· πρῶτον μὲν ἵν' αὐτὸς ἀμεινων αὐτῷ γενῆται ὁ παιδευόμενος· εἰσπεῖτα ὅπως οἱ δὲ ὑποδείγματων σωθῆναι δυναμένοι προανακρυωνται νυθευόμενοι· καὶ τρίτον ὡς μὴ ὁ ἀδικυμενος εὐκαταφρονητος ἡ καὶ ἐπιτηδείος ἀδικεῖσθαι. Tertull. adv. Marcion. II, 13: Omne hoc justitiæ opus procuratio bonitatis est. Timor judicii ad bonum non ad malum confert. Non enim sufficiebat bonum per semetipsum commendari, jam sub adversario laborans. Nam etsi commendabile per semetipsum, non tamen et conservabile, quia expugnabile jam per adversarium, nisi vis aliqua præcset timendi; quæ bonum etiam nolentes appetere et custodire compelleret.

⁴⁸⁾ Orig. de principp. II, 5, 3: Ex quibus omnibus constat, unum eundemque esse justum et bonum legis et evangeliorum Deum, et

Maade ⁴⁹⁾. Efter Luc. XVII, 10 sælber man nemlig den Dom, at Mennesket ved at opfylde sin Pligt gjer sin Skyldighed, men ikke erhverver sig nogen Fortjeneste, og efter 1 Cor. IV, 7 forudsætter man, at der slet ikke kan være Tale om, at Mennesket kan have en Fortjeneste i Forholdet til Gud, af hvem det har modtaget Alt ⁵⁰⁾. Det er imidlertid aabenbart, at naar Mennesket ikke skal kunne have nogen Fortjeneste fordi det er Gud, som virker Alt i det, saa kan det heller ikke have nogen Skyld, fordi den kun vilde være Guds Ikke-Virken i det; men naar det i sin Skyld har et eget Selvbirkfomhedsprincip ligeoverfor Gud, saa maa et lignende tilkomme det i Fortjenesten, og det maa ogsaa i denne være ikke sin Herres Slave i aandelig og legemlig Henseende, men en Fri, der kan gjøre Forbring paa en Belønning for sin Tjeneste (Mt. XX, 2). Det er indlysende, at man her sammenblander to Synspuncter for Menneskets Forhold til Gud, og medens det ene, der gjer Mennesket til absolut uafhængigt i Forholdet til Gud, bliver anvendt paa det naar det handler pligtmæssigt, saa bliver det andet, som forudsætter, at det staaer overfor Gud som selvstændig Causalitet, kun anvendt i det Tilfælde, at det handler mod sin Skyldighed. Hvorvidt begge Standpuncter, hvert for sig, kunne indrømmes Skyldighed, det skal undersøges paa et andet Sted ved Spørgsmaalet om den menneskelige Frihed; om Begreberne Belønning og Straffe ere de adæquate for det sidste Standpunct, det vil vise sig endnu i Løbet af nærværende Undersøgelse; her skal det blot fastsættes, at Mennesket ikke maa maales med en Maalestok naar det handler ret, med en anden naar det handler slet, men i begge Tilfælde med samme.

De Belønninger og Straffe, som Gud forordner ifølge sin Retfærdighed, deelte man nu i naturlige og positive eller vilkaar-

benefacere cum justitia et cum bonitate punire: quia nec bonum sine justo nec justum sine bono dignitatem divinæ potest indicare naturæ.

⁴⁹⁾ S. ogsaa Schleiermacher, p. anf. St. S. 510.

⁵⁰⁾ Quenstedt, p. 292: *In ipsis etiam piorum præmiis Deus sua dona potius coronat, quam ipsorum merita.*

lige; hine vare de Følger, der af sig selv fremgaae af vor Handling paa Grund af den oprindelige Indretning af vort Væsen og de jordiske Forhold; disse vare saadanne Følger af vore Handlinger, som Gud ved en særegen Villiesact forbinder dermed⁵¹⁾. Men da Indretningen af vort Væsen og dets Forhold til Verden intet andet Sted kan være grundet end i Guds med hans Villie identiske Væsen, saa maae forsaavidt ogsaa de naturlige Følger af vore Handlinger kaldes vilkaarlige: og da hiin Indretning af Naturen vilde være ufuldkommen, hvis den ikke var det fuldstændige og adæquate Udtryk af Guds Væsen og Villie, saa ere vilkaarlige Belønninger og Straffe, der ere forskjellige fra de naturlige, ikke fornødne⁵²⁾.

Vigtigere for den rigtige Opfattelse af den guddommelige Retfærdighed er Forskjellen mellem ydre og indre Belønninger og Straffe⁵³⁾. Det er ganske overeensstemmende med Menneskehedsens Udviklings naturlige Gang, at Diet først næsten udelukkende fæster sig paa de udvortes Følger af den gode eller flette Vandel, og at man ved guddommelig Belønning forstaaer et langt Liv, Velstand, Velsignelse med Vern o. besl., ved guddommelig Straf det Modsatte. Hvad navnlig den hebraiske Nation angaaer, saa var det, som forbreedes af den som religiøs Pligt, nemlig at den skulde holde fast ved den rene Monotheismus, saa fast sammenknyttet med dens politiske Velfærd, at, naar man betragter Folket som Heelhed, Jehovahs Retfærdighed anskuedes (3 Mos. XXVI) i Forholdet mellem dets ydre Velfærd og dets

⁵¹⁾ Bretschneider, Dogm. I, S. 525 f.

⁵²⁾ Schleiermacher, Glaubensl. I. S. 514 f.

⁵³⁾ Bretschneider, p. anf. St.: De Midler, ved hvilke Gud giengjælder — berøre enten vor indre eller vor ydre Tilstand: Gud belønner og straffer idet han dels tilbeder eller berøver os, dels forsøger eller formindsker for os, visse aandelige Gøder (f. Ex. Tilfredshed, Indsigt, Sjælsreenhed, Munterhed o. s. v.); dels ogsaa gjør vor ydre Stilling (f. Ex. Formue, Sandhed, Vresposter, Vener, Lykke i vore Foretagender, i vore Familier) lykkeligere eller ulykkeligere.

Troffel mod Jehova, og det saameget fuldstændigere, som Gemyttet, der kun levede i Stammebevidsthedens Enhed, ogsaa i Forsædrenes Synder troede at finde tilstrækkelig Grund til sldigere Slægters Ulykke (2 Mos. XX, 5. XXXIV, 7. 5 Mos. V, 9). Men jo mere i en senere Tid, da Staten opløstes i sit Indre, den Enkelte reflecterede sig i sig og sammenlignede sit og andre Individuers sædelige Værd med deres udvortes Tilstand, desto mere maatte han finde Misforhold i begge Retninger, idet den Retfærdige ofte saa sig og sine Ege i en fortrykt, ja elendig, Stilling, de Ugudelige derimod svælgende i Magt, Anseelse og Overflod. Da imidlertid den sædelige Bevidsthed ogsaa havde udviklet sig nok til at finde det uværdigt for Gud at straffe Forsædrene i Efterkommerne (Gzech. XVIII, dog jfr. Joh. IX, 2); men endnu ikke saa vidt, at den var istand til at forestille sig den guddommelige Retfærdighed anderledes end som paa udvortes Maade gjengjældende, saa søgte man, hvor det var muligt, en Grund til den Enkeltes Ulykke i egne om og skjulte Forseelser (Hiobs Venner; Mt. IX, 1 ff. Luc. XIII, 2. Joh. IX, 2.) eller man udjævne de hine Modsigelser ved det precære Postulat, at saavel de Ugudeliges Lykke som de Retfærdiges Ulykke idetmindste endnu før deres Død vilde gaae over til det Modsatte (Ps. XXXVII, LXXIII og den fortællende Slutning i Sjob); eller man hengav sig i mørk Resignation i Guds ubegribelige Villie og Raadslutning (den poetiske Slutning af Hiobs Bog). En bekvemmere og mere tilfredsstillende Løsning af disse Vanskeligheder syntes snart Opstandelsestroen at frembyde, som efter Grillet lidt efter lidt udbredte sig blandt Jæderne. Nu behøvede man ikke mere med Magt at luffe Vinene for den Kjendsgjerning, at meget Godt og Ondt bliver uden udvortes Gjengjældelse i det jordiske Liv, ja, at der ikke sjældent gennem et Menneskes hele Tilværelse her gaaer en skjærende Modsatning mellem indre Værd og ydre Skjæbne, da man a priori kunde henlægge den fuldkomneste Gjengjældelse, som man kunde ønske sig, i et tilkommende Liv, om hvis Bestaafenhed Intet var empirisk bekjendt. Men selv saaledes blev Gjengjælden endnu bestandig en udvortes og vilkaarlig: det ved en

Act af den guddommelige Almagt forklarede Begeme, den ved Guds Naade erholdte Aufstuelse af hans Væsen og Forening med salige Aander o. s. v. var Hovedsagen, og for den traadte Sædelighedens naturlige indre Følger, Følelsen af Livets og Kraftens Udvikling, i Baggrunden. Disse sidste bleve saaledes regnede for Noget for dette Liv, at den største af Apostlene kunde mene, at naar der ingen Een ventede de Christne efter Døden, saa vilde de, paa Grund af den ydre Trængsel, som deres Tro her medførte, være de ulykkeligste af alle Mennesker, og de vilde gjøre bedre i at overgive sig til den sandfælsige Lyst (1 Cor. XV, 19. 30 ff.) ⁵⁴). Som hiinsidig, himmelsk var imidlertid den tilkommende Gjengjældelse dog hævet til et idealt Element, og jo aandeligere Forestillingerne om det tilkommende Liv bleve, desto mindre lod det Ydre i det sig stille fra det Indre. Maalet for Udviklingen af disse Forestillinger er, at den guddommelige Gjengjældelse begriber som væsentligt indre, og Guds Retfærdighed opfattes som den guddommelige Causalitet, ifølge hvilken der i det intelligente Individuum er sat en Sammenhæng mellem dets Handlen og dets Følelse, hvilken hverken en fremmed Handlens Modsatning eller Modsigelsen mellem den ydre Tilstand og Handlemaaden formaaer at opløse ⁵⁵). At

⁵⁴) Jfr. mine friedlige Blätter, Afhandlingen om Vergänglichens und Bleibendes im Christenthum, No. 2. ff.

⁵⁵) Schleiermacher definerer Guds Retfærdighed som den guddommelige Causalitet, i Kraft af hvilken der er sat en Sammenhæng mellem Døde og Styld (Glaubensl. I, S. 84); men forbi han ligeledes ikke vil have Virkeliggjørelsen af den guddommelige Retfærdighed udsat til et tilkommende Liv, og dog i dette Liv ikke finder en ydre Gjengjældelse for den Enkelte fuldkommen virkeliggjort, saa maalet han kun Totalstyld og Totalstraf mod hinanden. Saaledes vilde han være vendt tilbage til det gammelhebraiske Standpunkt; men nu lader han endvidere den Enkelte, saasnart han i sit Indre har løstrevet sig fra Synden, heller ikke føle de udbortes Døder som Straffe, men blot som Tilstyndelsesmidler; og hermed betræder hans Indersigendens Gebeet, paa hvilket man blot endnu maa gjøre eet Skridt, det den ved Guds Retfærdighed ordnede Gjengjældelse strax fra Begyndelsen af maa opfattes som væsentlig inderlig.

ogsaa enhver Enkelt's ydre Tilstand kommer til at svare til hans sædelige Handlen, det er en Opgave, hvis Løsning Menneſſeſheden beſtandig kun tilnærmelſesviis udfører; men det er ogsaa kun det Accidentelle, og den Reſt af Ulighed, der beſtandig bliver tilbage, kan ikke ſtilles fra det Endeliges Begreb.

Men jo mere efter denne Betragtningſmaaade Ulykſaligheden er identifiſt med Dyden og kun den anden Side af ſamme⁵⁶⁾, og ligeledes det, at være ulykkelig, d. e. at ſele ſig ulykkelig, er ſelve den ſande Uſædelighed⁵⁷⁾: deſto mere falde ogsaa Begreberne om Løn og Straf af ſig ſelv bort ſom uadæquate og ſom tilhørende et lavere Gebeet.

§. 39.

Guds Kjærlighed og Salighed.

I Modſætning til den guddommelige Forſtand's og Villie's Egenſkaber vilde vi betegne de i Overſkriften nævnte ſom den guddommelige Følelſe eller det guddommelige Gemyt's Egenſkaber¹⁾; men den kirkelige Dogmatik, til hvis Categorier vi have at holde os, har ſky forat bruge hine Udtryk. De ſynes nemlig at indeſlutte en lidende Tilſtand, ſælgelig en Anthropomorphiſme, der forreſten kun er tydeligere udpræget i diſſe end i Forſtandens og Villiens Categorier, der ligeledes, ſom vi have viiſt, ere ganſke menneſkelige.

I ſin Følelſe ſlutter Menneſket ſig deels ſammen med ſig ſelv, deels med et Andet; den er enten Selvfølelſe eller Følelſe for Andet. Om nu ogsaa begge Sider aldrig ere ganſke adſtilte, da Menneſket kun fornemmer ſig ſelv ſom beſtemt ved Andet, og kun fornemmer dette Andet ſom medvirkende i Beſtemmelfen af det's egen Tilſtand, ſaa bemærker man dog i Menneſket en af-

⁵⁶⁾ Spinoza, Ethic. V, prop. 42: Beatitude non est præmiū virtutis, ſed ipſa virtus.

⁵⁷⁾ Schelling, Philoſophie und Religion, S. 61.

¹⁾ Med Paſe, Dogmatik, S. 163 f.

verkende Fremhersten af den ene eller den anden Pol, idet Mennesket snart mere føler sig i et Andet, snart mere et Andet i sig. Desuden er paa begge Sider Resultatet af dets Følelse snart et negativt snart et positivt; Fornemmelsen af sin egen Tilstand som en i sig og ved Andet fremmet er Glæde, Følelsen af samme som tildeels uegeret er Bedrøvelse²⁾; begge betragtede som vedvarende habitus, Lyksalighed eller Ulyksalighed. Egeledes er med Hensyn paa den objective Side Følelsen af et Andet som livsfremmende Tilbøielighed, Følelsen af et Andet som livshæmmende derimod Modbydelighed³⁾; og i Forhold til intelligente og forsaavidt med os ligeartede Væsener, bestemme disse sidste sig nærmere til Kjærlighed og Had.

Efter som nu det, at vi ogsaa kunne føle os ulykkelige, og at vi ere deels udvortes foranledigede, deels indvortes istand til at føle Modbydelighed og Had, forekommer os at være en Begrænsning og Ufuldkommenhed, saa bliver i Modsætning hertil Gud opfattet som den blot lykkelige og elskende. Dog den Strænge, der gjer os modtagelige for Ulykke og Had, den strækker sig ogsaa ind i vor Lykke og vor Kjærlighed som Gordunkling og Blanding, hvorimod vi sætte Guds Lyksalighed som Strænges og ublandet, selgelig som Salighed (1 Tim. I, 11. VI, 15), og ligeledes hans Kjærlighed som uendelig, hans hele Væsen som opgaar i Kjærlighed, eller ham selv som Kjærlighed (1 Joh. IV, 16)⁴⁾. Men det, at føle sig bekræftet i sig og i et Andet, og det at føle det Andet som bekræftende sig, kan ikke være forskjelligt i Gud, der selv er sit Andet og hvis Andet er ham selv; selgelig kan Guds Salighed ikke være forskjellig fra

²⁾ Spinoza, Ethic. III, prop. 11. schol.: Per lætitiā — intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit. Per tristitiā autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.

³⁾ Spinoza p. anf. Et. prop. 13. schol.: Amor nihil aliud est, quam lætitia concomitante idea causæ externæ; et odium nihil aliud, quam tristitia concomitante idea causæ externæ.

⁴⁾ Jfr. Schleiermacher, Glaubenslehre, II, S. 167.

hans Kjærlighed, men hans Salighed er hans Kjærlighed og hans Kjærlighed hans Salighed. Er Guds Kjærlighed eller Gødhed den Bestemthed i hans Væsen, ifølge hvilken han meddeler sig til alle Ting¹⁾: saa er hans Salighed den Egenstab, ifølge hvilken han nyder sig selv i alle Ting²⁾; naar han som Kjærlighed udgyder sig i Universet, saa er han den Salige, idet han igjen strømmer tilbage fra Universet i sig selv. Men da det Udslydte snarere vilde være et Forskødt end et Gistet, naar det ikke strømmede tilbage og vedligeholdt sin Eenhed med Ursilden, og da en Tilbageflyden uden Udstrømning ikke vilde være en Sammenslutten med sig selv, men den døde Identitet³⁾: saa vilde hverken Kjærligheden være Kjærlighed naar den ikke med det Samme (da der ikke kan være Tale om Tilbøfølge i den absolute Betragtning) tillige var Salighed, ikke heller vilde Saligheden være Salighed, naar den ikke tillige var Kjærlighed; men begge ere Et og det Samme⁴⁾.

-
- 1) Sædvanlige Definitioner, f. Ex. hos Quesnæd, I, p. 291: *Amor Dei est, quo ipse cum objecto amabili se suaviter unit.* Reinhard, S. 148: — *illud attributum, quo quanta quisque frui potest felicitate, tantam ipsi largiri vult Deus.* Ammon, Summa, p. 135: *Deus appellatur bonus, propter æternum boni summi cum creaturis communicandi decretum.* Schleiermacher, S. 166: Den guddommelige Kjærlighed, som den Egenstab, ifølge hvilken det guddommelige Væsen meddeler sig, erkendes i Forløsningsværket.
- 2) Definitioner hos Gerhard, II. theol. II, S. 306: *Deus suam perfectionem per intellectum plene cognoscit, et per voluntatem summe amat, inque ea pacate — acquiescit, ex qua acquiescentia oritur gaudium, quo Deus seipso tanquam summo bono delectatur.* Ammon, Summa, p. 140: *Beatum appellamus Deum, quia purissima perfectionum suarum conscientia ideoque plenissima *αὐταρχεία* intra se fruitur.*
- 3) Scotus Erig. de divis. nat. II, 2: *Processio creaturarum earumque reditus simul rationi occurrunt eas inquirenti, ut a se invicem inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius inscriptione, h. e. de processione sine reditu et collectione, et conversim, dignum quid ratumque potest explanare.*
- 4) Derhen hører den samme Scotus Erigena's Beskrivelse af den guddommelige Kjærlighed, der lader sig uforandret anvende paa den gud-

Men naar vi nu ellers kun kalde begge saaledes forsaavidt, som de ere i relativ Forskiel fra hinanden, saa maa allerede den guddommelige Kjærlighed og Salighed, der væsentligt ere Set og uadstilte, være noget væsentligt Andet end den menneskelige og følgerlig kunne de for denne udprægede Begreber og Ord kun uegentlig anvendes paa hine. Men skue vi videre tilbage og overveie, at ligesaaalidt som Erkjendelse og Villie vare forstjellige i Gud, ligesaaalidt kan den guddommelige Følelse være forstjellig fra begge disse, da den ikke er passiv, men væsentlig flaberist, og altsaa maa være identist med Villien, og da den som affektløs og ligesaameget objectiv som subjectiv ogsaa maa være identist med Erkjendelsen, saa støde vi paa en endnu totalere Differens mellem disse guddommelige Attributer og de menneskelige Egenstaber og Tilstande, for hvilke oprindeligt hine Begreber og Udtryk ere dannede. Til at kunne føle Velvillie, Kjærlighed, saaledes som vi alene kjende disse Bevægelser, dertil hører en Natur, som ogsaa kan hade; til at kunne føle Kjærlighed og Had og til at kunne vide af disse Følelser, dertil hører en Organisation, der er sammensat saaledes som den menneskelige⁹⁾, og dette finder ogsaa sin Anvendelse paa Følelsen af Saligheden. Derfor hensesætter Blasche ogsaa Guds Kjærlighed, ligesom de evrige guddommelige Egenstaber, fra natura naturans over i natura naturata, men det er stærkt, at han kun bestemmer Gud som Umuligheden til Kjærlighed o. s. v.; thi Ideen er ikke blot *divinus*, men tillige *ægyptica*: saaledes er Gud ikke blot Muligheden til Kjærlighed, Wiisdom, Salighed o. s. v., men denne Mulighed som tillige evigt virkeliggjærende sig.

dommelige Salighed, p. anf. St. I, 76: Amor est connexio aut vinculum, quo omnium rerum universalitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. — Merito ergo amor Deus dicitur, quia omnis amoris causa est, et per omnia diffunditur, et in unum colligit omnia, et ad seipsum ineffabili regressu revolvitur, totiusque creaturæ amatorios motus in seipso terminat.

⁹⁾ Blasche, die göttlichen Eigenschaften, S. 54.

I Relation til Synden og Onderne pleier den guddommelige Kjærlighed eller Godhed at forestilles og betegnes som Barmhjerlighed, Naade, Langmodighed. Gud betænker sig paa overhovedet at ødelægge et Liv (Jon. IV, 11), og kommer det forstyrrede medlidende til Hjælp (1 Mos. VIII, 21 f. IX, 11 ff. Ps. XXII), ligesom han og isærbelesshed tøver med at fuldbyrde Strafsen paa Synderen (2 Mos. XXXIV, 6. Jerem. XV, 15. Rom. II, 4.), gjør den, naar den endelig er besluttet, saa mild som muligt (Ps. LXXXIX, 31 ff. CIII, 10), og ved indtrædende Anger og Bedring er tilbøielig til ganske at ophæve den (Joel II, 13. Ps. CIII, 8 f. Mt. VI, 12. 14 f. XVIII, 23 ff. Luc. XV. Ephes. I, 7.). Den almindelige Anthropopathismus, der gaaer gennem alle Begreberne om de guddommelige Egenskaber, er især stærk i disse Forestillinger¹⁰⁾; ogsaa blive de navnlig sætte i det upassende Forhold til Guds Retsfærdighed, at Barmhjertheden ligesom er den Engel, der salder Retsfærdigheden i Armene, naar den allerede opløster Sværdet, i hvilken Forestilling Retsfærdigheden altsaa, istedetfor af sig selv at indskrænke sig til det rette Maal, udenfra bliver styret ved Barmhjertheden¹¹⁾. Da forøvrigt disse Egenskaber kun ere modi af den guddommelige Kjærlighed, saa kunne vi her ikke gaar videre ind paa, i det Enkelte at udvilde dem; hvad deres Indhold er, maa desuden siden komme udsærligere paa Tale ved Læren om Synd og Forløsning.

§. 40.

Forsøgene paa en speculativ Construction af de guddommelige Egenskaber.

Ved Siden af de forskjellige i den kirkelige Theologie brugte Inddelinger af Guds Egenskaber, som vi have omtalt i

¹⁰⁾ Jfr. Wegscheider, institut. §. 70; Schleiermacher, Glaubensl. I, §. 85.

¹¹⁾ Schleiermacher, p. anf. St.

Begyndelsen af dette Afsnit, og af hvilke vi have lagt en til Grund for vor givne Fremstilling, har man i nyeste Tid stillet nogle Forsøg paa at ulede de guddommelige Egenskaber af det speculative Gudsbegreb. Det er let at see den Mødsigelse, som ligger i dette Foretagende, nemlig den, at der af et speculativt Princip skal uledes en Række Begreber, eller rettere Forsstillinger, der ere fremstaaede paa en aldeles uspeculativ Grund. Philosophien kommer saa lidet af sig selv til guddommelige Egenskaber, at den tværtimod, som vi have seet, ophæver den hele Forudsætning af en menneskeartet Gud, paa hvilken Væren om Egenskaberne beroer. Det er da uundgaeligt, at i saadanne Deductioner, der udgive sig for speculative, det Speculative maa forstyrre hine Begrebers anthropologiske Inddeling og at paa den anden Side hine Begrebers menneskelige Indhold maae fordunkle den speculative Grundtanke's Reenhed; og at der maa fremstaae en broget Blanding af det Anthropopathiske og det Speculative, af det Dogmatiske og det Metaphysiske, en Coordination af det Subordinerede og en Subordination af det Coordinerede, en Adspjaltelse af det Sammenhørende og en Sammenstilling af det Fremmedartede, — som vi skulle faae tilstrækkelige Beviser paa i Forsøgene af denne Art ¹⁾.

Dybere gaaer Hegels Andtjdning til at afvinde de to, tilsyneladende meest anthropomorphistiske Egenskabsbegreber, Guds Retfærdighed og Godhed, en speculativ Betydning. At det Uendelige lader mig eksistere, siger han, kan man kalde dets Godhed, ligesom Ophævelsen af det Endelige kan betegnes som Guds Retfærdighed. Godheden er, at Verden er til, dens Væren til-

¹⁾ To af de berømteste ville vi her give i Omrids. Efter Daub, *theologumena*, p. 207 ff. 262 ff. 377 ff. tilkommer der Gud

I, som principium sui ipsius, d. e. som Fader,

1) paa Grund af hans absoluta sufficientia

a) perfectio, b) magnitudo, c) majestas;

2) paa Grund af hans aseitas tilkommer der ham absoluta

a) realitas, b) libertas, c) necessitas;

3) paa Grund af hans æternitas

a) independentia, b) immutabilitas, c) absoluta unitas.

kommer den ikke af den selv, den er kun værende som sat, som skabt. Denne Adskillelse er Guds evige Godhed: det Graaskilte har ingen Ret til at være, det er et Mangfoldigt udenfor det Ene, og altsaa et Begrændset, Endeligt, hvis Bestemmelse er, ikke at være; men at det er, det er Guds Godhed. Men som sat forgaaer det ogsaa, det er kun Phænomen, og denne Manifestation af det Endeliges Intethed og Idealitet; det at det Uendelige gjør det dets Ret, og viser sig som Magten over det, dette Negationens Moment er Retfærdigheden. — Men man seer strax, at det ikke er meent egentligt men billedligt med Anvendelsen af disse fra Theologien laante Gjenstandsbegreber paa Speculationens Absolute, at der ikke derved skal sættes Gemytåbestaffenheder i det, som ere analoge med de menneskelige;

II. Som principium mundi, som Søn, tilkommer der Gud

- 1) paa Grund af hans natura reconciliatrix, absoluta
 - a) actio, b) passio, c) obedientia;
- 2) paa Grund af hans natura creatrix, virtus
 - a) absolute procreans, b) efformans, c) omnipotens;
- 3) paa Grund af sin natura conservatrix er Gud
 - a) gubernans, b) providens, c) omnipræsens.

III. Som principium rationis, d. e. som den hellige Ånd, er Gud

- 1) intelligentia absoluta, og som saadan maa der tillægges ham
 - a) absoluta incorporelitas, b) immensitas, c) simplicitas;
 endvidere tilkommer der ham
 - 2) sanctitas, med Momenterne:
 - a) maxima justitia, b) bonitas perfectissima, c) summa beatitas;
 - 3) veritas, hvorunder indbefattes
 - a) sapientia summa, b) veracitas absoluta, c) omniscientia.
- Æfter Marheineke: Grundlehren der chr. Dogm. S. 105 ff. er Gud som den
1. sande, a) den Alvidende, b) den Alvide, c) den absolut Reale;
 2. som den evige er han a) allestedsnærværende, b) fri, c) hellig;
 3. som den salige er han a) personlig, b) almægtig, c) herlig.
- Hvis her var Plads til, i det Enkelte at afgive Deductionen og Expositionen, saa vilde det Boldsomme i Fremgangsmaaden ikke forminskes, men kun fremtræde desto tydeligere.
- 2) Hegel, Religionsphilos. I, S. 101. II, S. 47 f, Encyclopædie, I, S. 261 i den nye af v. Penning besørgede Udgave.

men at det kun skal siges, at den, som vil forestille sig det Absolute under menneskelige Billeder, kunde bringe sig dets Udtræden af sig, dets Vorden til et Andet til Anskuelse som Kjærlighed, dets Negeren af denne Negation som Retfærdighed. Og selv saaledes vender Dialectiken sig mod Momenternes Fixering; thi man kunde ligesaagodt sige, at det at sætte det Andet, Differentsen, som sondrende, kritisk, negativ Virksomhed, hvilken Hegel ogsaa selv paa et andet Sted sammenligner med Forstandens Virksomhed i Mennesket³⁾, var Retfærdighed⁴⁾, derimod Negationen af det Satte, som Ophævelse af Adskillelsen, Kjærlighed.

Det er vel ifølge det Anferte et upassende Spørgsmaal, hvad Speculationen sætter i Stedet for de guddommelige Egenskabsbegreber? da jo hele denne Lære ikke findes i den; dog, naar man skulde nævne Noget, som i Philosophiens System indtager en Stilling, der kunde sammenlignes med de guddommelige Egenskabs Stilling i den kirkelige Theologies System, saa vilde det være Verdenslovene. Men ligesom den anthropologiske Form var væsentlig for hine theologiske Begreber, saaledes ere Lovene for Tænkningen, for den naturlige og Menneskeverdenen først da hævede til den Sphære, i hvilken de ere det Samme for den Philosopherende, som hine Egenskabsbegreber ere for den Troen-

³⁾ Encyclop. I, S. 149.

⁴⁾ I denne almindelige, cosmiske Betydning, som den adskillende, dømmende Virksomhed, har allerede Tertullian opfattet den guddommelige Retfærdighed. Adv. Marcion. II, 12: Bonitas ejus (Dei) operata est mundum, justitia modulata est. Justitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronuntiata est, inter diem et noctem, inter coelum et terram, inter aquam superiorem et inferiorem, inter maris coctum et aridae molem, inter luminaria majora et minora, diurna utque nocturna, inter marem et feminaam, inter arborem agnitionis mortis et vitae, inter orbem et paradisum, inter aquigena et terrigena animalia. Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. Totum hoc judicatio dispositum et ordinatum est. Omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus, status, ortus, occasus singulorum judicia sunt creatoris etc.

de, naar alt Stofagtigt er affstreift og de ere hævede til Begrebets α : den sig selv tænkende Tankes rene Form.

§. 41.

D v e r g a n g.

Dog, den hidtil udviklede Lære om Gud, hans Tilværelse, treenige Væsen og Egenskaber, er kun den ene af de to Sider, i hvilke vi ovenfor vælte det dogmatiske Stof. Medens i det concrete Begreb den saakaldte rene og den empiriske Erkjenden ere Et; saa falde de for Forestillingen saalængt udenfor hinanden, at den, medens den snart betragter den samme Gjenstand i denne, snart i hiin Form, mener, at have to forskellige Gjenstande for sig. Saaledes bliver det ene absolute Liv som Gjenstand for den rene og abstracte Betragtning til et hiinsidigt guddommeligt Væsen, men da det nu imidlertid er ligesaa væsentligt for Forestillingen, ogsaa at være empirisk, træder den dennesidige Verden ligge overfor det, som hiint evige Væsens Åbenbaring i Tiden.

Dogmatikens anden Deel.

Det Absolute som Gjenstand for den empiriske Forestillen, eller i Tidens Element, som guddommelig Historie og Handling.

§. 42.

I n d d e l i n g.

Det Absolutes Aabenbarelse i Tiden articulerer sig, som vi allerede ovenfor have udviklet, efter Tidens Momenter. Som svarende til Fortidens Moment er den en forudsat hellig Historie, som svarende til Nutidens Moment hver Enkeltts bestandige religiøse Erfaring, som svarende til Fremtidens Moment troende Forhaabning. Disse tre Momenter ville da begrunde tre særegne Afsnit i denne anden Deel af Dogmatiken.

Første Afsnit.

Det Absolutes Aabenbaring i Tiden, som svarende
til Fortidens Moment, eller som hellig Historie.

§. 43.

Oversigt.

Vi have ligeledes allerede ved Begyndelsen af den første Deel viist, at hver af de enkelte Afsnit af den anden Deel igjen vilde sondre sig i Thesis, Antithesis og Synthesis, idet det verbdlige Indhold for den religiøse Forestilling ikke gaaer reent op i den absolute Idee, men en modstridende Rest bliver tilbage, der kun kan opfattes som det satte Endeliges Opposition mod det sættende Absolute, og igjen maa ophæves ved en fortsat Act af det Absolute. I vort første Afsnit, i hvilket det absolute Indhold fremtræder som forgangen Historie, viser dette sig saaledes, at den nyskabte Verden i Mennesket falder fra sin Skaber, men restitueres af ham som Forsoner: vort Afsnit faaer da de tre Hovedafdelinger: 1) Skabelsen, 2) Syndefaldet, og 3) Forsoningen.

Første Hovedafdeling.

Om Skabelsen.

§. 44.

Foreløbig Bemærkning.

Læren om Verdens Skabelse ved Gud ¹⁾ sonderer sig igjen i to Sider, idet vi først maae betragte den guddommelige Virksomhed derved i dens Bestemthed, dernæst det ved denne Virksomhed Satte, d. e. de fornemste Skabninger og deres oprindelige Tilstand.

¹⁾ Skabelsen er, efter en allerede ved Treenigheds læren omtalt Canon (ovenfor §. 31. Anm. 112) som *opus ad extra* fælleds for de tre Personer i det guddommelige Væsen, *salvo tamen earum ordine et discrimine*. Derfor sagde man snart, *patrem per filium in spiritu omnia produxisse* (Calov.); snart *patrem una cum filio et spiritu s. coelum et terram condidisse* (Melanchthon); eller ogsaa *Deum, cooperantibus tribus personis, condidisse universa* (Conf. Gallica).

Skabelsen som guddommelig Act.

§. 45.

Den mosaiske Skabelseshistorie og den forskjellige Opfattelse af den.

Gauste historist, som vort Affnit, begynder det G. T's hellige Skrift med en Fortælling om Verdens Skabelse ved Gud. I Begyndelsen skabte Gud Himmelen og Jorden og frembragte af den ede og formløse Urmasse ved en Række af Afstikelser og Udviklinger, der paa hans Befaling foregik i Løbet af sex Dage, den nuværende Verden med dens Mangfoldighed af Skabninger og dens ordnede Love.

Denne Fortælling tog den egentlig orthodoxe Kjerne af de ældre og nyere Kirkelærere som historisk Sandhed; kun med den Forskjel, at Kirkesædrene, paa Grund af deres Tilbeielighed til Allegoriseren, overlæste det historiske Grundlag med flere eller færre allegoriske Arabesker, hvorved hiint Grundlag ikke sjældent blev gjort vakkende. Saaledes tager f. Ex. Theophilus de 6 Dages Gjerning i egentlig Betydning; men derhos seer han i de tre Dage før Lysenes Skabelse et Billede paa Gud, den uforanderlige Sol er ham et Billede paa Gud, den foranderlige Maane paa Menestene, Fjrstjernerne af første Størrelse paa Profheterne, de mindre paa de Troendes Menighed, Planeterne paa de fra Guds Lov afvigende Sjæle o. s. v.¹⁾ Nærmere holder Basilus sig til den bogstavelige Betydning og knytter kun det Allegoriske til i Form af moralsk Application²⁾; hvori- mod Augustin ogsaa i sin saakaldte bogstavelige Fortolkning af

¹⁾ Theoph. ad Autol. II, 15 f.

²⁾ Basil. homiliae IX. in hexaëmeron, Opp. ed. Garnier, Tom. I.

Genesis, allegorisk har forflygtiget det hele historiske Grundlag for den mosaiske Skabelseshistorie, d. e. de sex Dages Arbejde ³⁾.

Idet nemlig det, at Mennesket maa inddele sin Gjerning efter Dagene, hidrører fra det bearbejdende Stofs Modstand mod hans begrænsede Kraft, saa syntes en saadan successiv Skaben ikke at passe til den absolute Skaberkraft ⁴⁾. Allerede Philo havde derfor erklæret den Mening, at Gud havde skabt Verden i 6 Dage eller overhovedet i Eiden, for eenfoldig ⁵⁾, og efter hans Antydninger saae nu blandt de kristelige Allegorister Clemens af Alexandria i den mosaiske Række af Skabelsesdage kun et Billede paa Skabningernes nedstigende Rangorden ⁶⁾, men Origenes regnede ligefrem Skabelseshistorien til de Dele af Skriften, som ikke have en bogstavelig historisk, men kun en allegorisk Betydning, idet han navnlig fandt et Bink til ikke at tage Skabelsesdagene i egentlig Forstand i Ordene 1 Mos. II, 4. ⁷⁾. Ogsaa Augustinus holdt sig paa den ene Side til disse Ord ⁸⁾, samt til det

³⁾ Efterat Augustin i Skriftet *de Genesi contra Manichæos* havde givet den allegoriske Fortolkning af Skabelseshistorien, gav han den bogstavelige først i *liber imperfectus de Genesi ad literam*, senere i 12 Bøger om samme Gjenstand.

⁴⁾ Philo, *de mundi opificio*, I, 3: ὁ προοδεύειτο τῷ χρόνῳ μήκῃς ὁ ποιῶν ἅμα γὰρ πάντα ὁρᾶν εἶκος τὸν θεόν, ὁ προσταττόντα μόνον ἄλλα καὶ διανοούμενον. Jfr. Celsus's Indledning, *Orig. c. Cels.* VI, 60.

⁵⁾ *Leg. allegor.* I, 44: εὐήδης παντὶ τοῖς οἰεσθαι, ἐξ ἡμερῶν, ἢ καὶ πολλῷ χρόνῳ, κόσμον γεγενεῖναι.

⁶⁾ *Strom.* VI, 16: αἱ—κατὰ τὰς διαφορὰς ἡμέρας δημιουργοῦναι ἀκολληθῆναι μεγίστην παρελκυσθεῖσαν, ὥς ἂν ἐκ τοῦ προγενεστεροῦ τὴν τιμὴν ἔχοντων ἀπαντῶν τῶν γενομένων, ἅμα νοημάτων κτισθέντων, ἄλλ' οὐκ ἐπίσης ὄντων τιμῶν ο. s. v. Jfr. Stederne af Philo hos Dähne, I, 215 f.

⁷⁾ *De princip.* IV, 16. jfr. c. *Cels.* VI, 60, og mit *l. J.* I, §. 4.

⁸⁾ Den Modsigelse, hvori dette ׀ׁׂ׃ o. s. v. syntes at staa med den tidligere Opregning af flere Dage, blev af tidligere Theologer bortskaffet ved Distinctionen mellem en videre og en ængere Betydning af denne Tidsbestemmelse, i nyere Tid grændigere ved at adskille de to forskellige Skabelseshistorier.

paafaldende Phænomen, at Urter og Træer og ligeledes Menneffene, der allerede vare skabte i det første Capitel, i det andet blive skabte nok engang, paa den anden Side dertil, at det gudbømmelige Væsen nødvendigviis maatte være uafhængig af Tiden, i Forbindelse med Stedet af Ordspr. XVIII, 1, efter den falske Oversættelse: *Deus fecit omnia simul*. Af begge Dele sluttede han, at de 6 Skabelsesdage maatte tænkes som absolut forskjellige fra vore nuværende Dage; Gud havde nemlig i et tidløst Moment skabt Verden, d. e. Totaliteten af de Kræfter og Spirer, af hvilke alle Ting skulde udvikle sig; Skabningernes Fremgang fra Potentialitet til Actualitet var derpaa gaaet for sig successtvt i Tiden⁹⁾, men ikke i de sex Skabelsesdage, men i Tidrummet efter den syvende; hine sex Dage vare slet ikke Skabelsesacter af Gud i Tiden, men ligesaamange Erkjendelsesacter af Englene, hvem Gud lod see sine Værker efter deres Orden¹⁰⁾. Den som dertmod vilde holde paa Skabelsen i 6 Dage i den bogstavelige Betydning, han søgte at finde paa Grunde, hvorfor Gud, som vistnok havde havt Magt til at skabe Alt paa een Gang, havde foretrukket hiin Succession: efter Ambrosius var det forat give Menneffene et Exempel, at de ogsaa skulde gjøre det Ene ordentligt efter det Andet¹¹⁾; efter Storr deels forat give de ved Verdensskabelsen tilstedeværende Engle et belærende Skuespil, deels forat gjøre en Fortælling om hvorledes det var gaaet til mulig, som ikke blot var fattelig, men ogsaa sand, og ikke blot sand, men ogsaa fattelig¹²⁾.

⁹⁾ Augustin. de Genesi ad lit. IV, 27. VI, 23: *Sicut — in ipso grano invisibilibiter erant omnia simul, quæ per tempora in arborum surgerent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creaverit, habuisse simul omnia quæ — in illo et cum illo facta sunt — non solum coelum — et terram — sed etiam illa, quæ aqua et terra produxit, potentialiter et causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota sunt in iis operibus, quæ Deus usque nunc operatur.*

¹⁰⁾ *Þ. anf. St. V, 5. Jfr. Scotus Erig. de divis. nat. III, 25 ff.; Thomas Aquin. I, 74, 2.*

¹¹⁾ *S. Pollaz, exam. theol. acroam. p. 357.*

¹²⁾ *Doctrinæ christ. pars theor. §. 32. not. c.*

Men nu var der, selv om man intet Hensyn tog til det Formelle i Inddelingen, endnu Vanskeligheder i den Maade, paa hvilken Arbeidet var fordeelt paa de sex Dage. Allerede Celsus fandt det urimeligt, at der i den mosaiske Skabelseshistorie taltes om Dage før Solen var skabt¹³⁾; man hjalp sig med at antage en afværlende Udvidelse og Sammentrækning af Lyset, der før sin Concentration til Lyslegemer var udbredt som Æther¹⁴⁾; eller man flygtede med Augustin over paa det Allegoristiske Gebeet. Naar nu Modstanderne toge Anstod af det sandfelige Arbejde at danne af Veer o. desl., som man fra det andet Capitel drog over i det sjette Dagværk i det første, saa vidste Kirkelærerne at omtyde det til blotte Billeder¹⁵⁾. Ikke mindre kunde man undre sig over, at Gud efter 1 Mos. I, 27 strax skabte et Par Mennesker, efter II, 7. 21 ff. derimod først alene Manden og senere Kvinden af hans Ribbeen, men man fandt, for ikke at omtale de mystiske Udtydninger¹⁶⁾, i det første Sted enten blot en foreløbig Sammenfatten af det Fortalte¹⁷⁾, eller man skjæmmede med Augustin mellem Menneskets Frembringelse potentia og hans actuelle Fremtræden, hvorved man forresten allerede havde opgivet at forstaae den mosaiske Fortælling efter Ordene. Men især maatte Guds foregivne Hvilen paa den syvende Dag synes uforenelig med det Absolutes Begreb¹⁸⁾; og Kirkelærerne opfattede den derfor kun som Guds Overgang fra den skabende til den opholdende Virksomhed¹⁹⁾.

¹³⁾ Hos Orig. c. Cels. p. anf. St.

¹⁴⁾ Basil. in hexaëmeron homil. II, 8: τότε δε ὡς κατὰ κίνησιν ἡλιακὴν, ἀλλ' ἀναχωροῦμεν τῷ πρωτογενῶς φωτὶ ἐκείνῳ καὶ πάλιν συλλογόμενῳ κατὰ τὸ ὁρισθὲν μέτρον παρὰ θεοῦ ἡμέρα ἐγένετο καὶ νύξ ἀντεπῆκε. Jfr. Joh. Damasc. II, 7.

¹⁵⁾ Orig. c. Cels. VI, 61.

¹⁶⁾ S. hos Dāhne, II, S. 11 ff.

¹⁷⁾ S. Grotius til dette Sted.

¹⁸⁾ Celsus, hos Origenes paa anf. St.

¹⁹⁾ Clem. Alex. Strom. VI, 16: ὡς τοίνυν, ὥσπερ τινες ὑπολαμβάνουσιν τὴν ἀναπαυσιν τῷ θεῷ, πεπαυται ποίων ὁ θεὸς ἀγαθὸς γὰρ ὢν, εἰ παύεται ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τὸ θεὸς εἶναι παύεται, ὅπερ

Dog, alle disse Banstiktheder, som allerede havde vlist sig i den ældre Tid, blive først rigtig farlige ved Udvidelsen og Om-
dannelsen af Astronomien, Geologien og Critiken. Først fandt
den nyere Astronomie det forkeert, at Jorden, som Planet, ikke
blot skulde være skabt for sit Centrallegeme, Solen, men at der
tillige paa den, foruden Afverkingen af Nat og Dag, allerede
skulde have fundet en Adskillelse af Elementerne og en Vegeta-
tion Sted uden Solen; at der skulde være anvendt hele fem Da-
ge paa at skabe og udbaanne Jorden, derimod kun een eneste Dag
paa at frembringe Solen samt alle Firkjerner, Planeter og Maas-
ner; at overhovedet samtlige Himmelleger, som de nyere Op-
dagelser have vlist at være Sphærer, der tildeels langt overgaae
Jorden i Omfang, her, ganske ligesom den gamle Verden og
endnu den simple Mand mener, kun gjordes til Accidentier,
som tjenende Lys og Tidsmaalere for Jorden. Herimod lød der
sig med Grund sige fra den nyere Supranaturalismes Stand-
punct, at den mosaiske Skabelseshistorie var fortalt fra vor Jord-
Standpunct og beregnet for Jordens Beboere, og at man sel-
gelig ikke maatte undre sig over, at Jordbaannelsen behands-
ledes udførligere end Skabelsen af de andre, selv af de større
Verdenslegemer; men naar man nu gif videre og paaastod, at
Forfatteren kun i B. 1 tate om Verdensskabelsen overhovedet,
men efter dette Vers gif over til Jordens Skabelse, og at
Himmellegerne efter hans Mening ikke først vare skabte paa
den fjerde Dag (B. 14 ff.); men at de da først vare blevene syn-
lige for Jorden paa Grund af Mensfelsen af dens Atmosphære²⁰):

ὅδε εἶπεν θεμὶς ἐκείν ὃν καταπεπαυκέναι το τὴν ταξὶν τῶν γενο-
μένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαρξάτως φυλασσεσθαι τεταχέναι. Au-
gustin. de Genes. ad lit. IV, 14: Sic accipimus Deum requie-
visse ab omnibus operibus suis quæ fecit, ut jam novam naturam
ulterius nullam conderet, non ut ea, quæ considerat, continere
et gubernare cessaret. Unde et illud verum est, quod in septimo
die requievit Deus, et illud, quod usque nunc operatur. Ved
Siden heraf findes hos Augustin den mystiske Udtydning om requies
sanctorum in Deo.

²⁰) Baumgarten, Polemik, udgivet af Semler I, S. 518; Reinhard,
Dogm. S. 169 ff.

saa var dette allerede en Begyndelse til at skule Modsigelsen mellem Skrift og Videnskab ved Selvbdrag.

Men nu kom for det Andet Geologien, og ligesom man før havde fundet en ser Dages Skabelsesact for langsom for en guddommelig Handling, saa syntes den nu meget for hurtig for en Natnrproces. Indtil Vandene vare løbne saameget fra Jorden, at det Terre kunde træde frem, indtil Land og Hav havde sondret sig, behøvedes der, saavel ifølge Sagens Natur, som ifølge umiskjendelige Spor, mere end en eneste Dag; ligesaa lidt var Tilblivelsen af Skafvyrene i Havet blot skilt fra Dannelsen af de fuldkomneste Pattedyr ved een Dag. Men hvem tvinger os da til, spurgte nu Theologerne, at forstaae de Dage, om hvilke Moses taler, om sædvanlige Dage paa 24 Timer? betyder ikke hos Propheterne כִּי יוֹם utallige Gange ubestemt: paa denne Tid? og hvad hindrer os i, ogsaa her ved Dage at forstaae saa lange Tidsrum, som vi ville ²¹⁾? Det gjør det, at Dagene her udtrykkeligt ere begrænsede ved Morgen og Aften; den, der er istand til at tage Dage, der ere betegnede saaledes, i anden end egentlig Betydning, han er allerede kommet til det Stadium i Supranaturalismen, hvor denne, udhulet ved Eegn, maa styrte sammen i sig selv.

Den tynde Jordkorpe, paa hvilken den endnu støttede sig i Forsvaret for den omhandlede Fortælling, blev fuldkommen gjennembrudt af den tredie af de ovenfor omtalte Magter, Critikken. Denne ²²⁾ bragte det til fuldkommen Visshed, at vi i 1 Mos. I, 1—II, 4 og II, 5 ff. have to forskjellige, fra hinanden afvigende Skabelseshistorier, som idetmindste ikke begge kunne være historisk rigtige. Men at endog blot een af dem havde Moses

²¹⁾ Morus, Comment. in epit. theol. chr. I, p. 298, Reinhard, Dogm. S. 174 f.

²²⁾ Jfær i følgende Skrifter: Herder, Älteste Urkunde des Menschengeschlechts; Eichhorn's Urgeschichte og Gabler's Zusätze i hans Udgave af samme; Ilgen, die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs; Vater, Comm. zum Pentateuch; de Wette, Kritik der mosaischen Geschichte.

selv til Forfatter, det viste sig som ubevüsligt; og det de saaledes samt ned til at være Arbeider af ubekjendte Forfattere, tabte de Anseelsen som inspirerede; men som blot mennesselige Beretninger om Ting, der ligge udenfor den mennesselige Jagtagelses Grændse, maatte de vise sig at være Digtninger, der, naar man tænkte sig dem, om ikke opkomne, saa dog forplantede og omdannede i Folkets Mund, kunde kaldes Myther, og det rene eller philosophiske, da der her, ifølge Sagens Natur, ikke kan være Tale om et historisk Grundlag²³⁾.

§. 46.

Skabelse af Intet.

Blandt de øvrige bibelske Steder, som angif Verdensskabelsen, opnaaede snart et apocryphisk en særegen Vigtighed. Efter 2 Macc. VII, 28. har Gud skabt Verden $\epsilon\tilde{\zeta}$ $\epsilon\kappa$ $\acute{o}\nu\tau\omega\nu$, hvilket Vulgata oversatte ved ex nihilo. Sammenligner man hermed Philo's Sprogbrug, der ved $\mu\eta$ $\acute{o}\nu\tau\alpha$, af hvilke Gud fremkaldte Verden, ligesom Platonikerne kun forstaaer den kvalitetsløse og uordnede Materie¹⁾; saa er vel den relative Negation i $\tau\alpha$ $\mu\eta$ $\acute{o}\nu\tau\alpha$ ikke eenstybig med den absolute i $\epsilon\kappa$ $\acute{o}\nu\tau\alpha$, dog mangle vi altid den rette Sikkerhed, om det omhandlede Udtryk i Macca-bæernes anden Bog vil sige Andet og Mere, end Udtrykket i Viisdommens Bog, XI, 17, at Gud har skabt Verden $\epsilon\tilde{\zeta}$ $\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\epsilon\lambda\gamma\varsigma$. Dette er וְהָיָה מִיְּהוָה i 1 Mos. I, 1 ($\acute{\alpha}\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\alpha\kappa\epsilon\nu\alpha\varsigma$ LXX), om hvilket det ikke er klart af Forfatterens Ord, om han tænkte sig det som et Stof, som den vers

²³⁾ Jfr. de Wette, bibl. Dogm. §. 103; v. Cölln, bibl. Theol. I. §. 31.

¹⁾ Man jfr. de 2 Steder, de constit. princip. II, 367 og de cherub. I, 161 f.

dennebannende Gud blot havde forfundet eller som et, hæng selv ogsaa havde frembragt.

At sætte en Materie ligeoverfor Gud, som han som Verdens- skaber kun havde bearbejdet, det var ikke blot det, der laae nærmest for den almindelige Forestilling, der gik ud fra den Naade, paa hvilken Mennesket pleier at danne sine Værker; men ogsaa i Philo- sophien havde en lignende Dualismus fæstet Fod, navnlig ved Plato; desuden anbefalede den sig ved en Grund, som her end- nu ligger udenfor vor Kreds: den syntes nemlig at være den meest passende Udvei til at befrie Gud fra at være Ophav til det On- de i Verden. Derfor tale de ældste platoniserende Kirkelærere om Verdens Frembringelse af et formløst Stof³⁾, og bestemtere stillede dualistiske Gnostikere og Manichæer, ogsaa Lærere som Hermogenes, en evig Materie ligeoverfor Gud. Naar nu med Hensyn paa dette Sidste den Reflexion laae nær, at en Gud, der ikke formaaede at overvinde en ond Materies Reaction, ikke vilde være noget absolut Væsen⁴⁾, og naar ligeledes, hvad det Første angik, den Bundethed ved Stoffet, der er eiendommelig for den menneskelige Produceren, maatte bortskrives fra den guds- dommelige, naar denne ikke skulde blive menneskelig; saa kunde det synes at svare til Guds Natur, at frembringe alle Ting af sit eget Væsen. Paa denne Naade tænkte man sig ogsaa virke- ligt Guds Egen frembragt, men just for at adskille Verden fra ham og for ikke at henfalde til alexandriniske Gnostikeres og Hy- platonikeres pantheistiske Emanatismus, fastsatte man, at Ver- den hverken var frembragt af et givet Stof, saaledes som Men- nestene pleie at danne deres Værker, ikke heller af Guds Væsen som Sennen, men ved Guds Villie af Intet⁴⁾. Dette Intet

³⁾ Justin. Apol. I, 10: πάντα την ἀρχὴν — δημιουργῆσαι αὐτόν (τον θεόν) ἐξ ἀμορφῆς ὕλης — δεδιδαγμένα. Jfr. Athenag. legat. 10. 15. 19. Efter Tatian. c. Græcos or. 5 er dog denne Materie selv ὑπο τοῦ παντὸς δημιουργοῦ προβεβλημένη:

³⁾ Tertull. adv. Hermogenem, c. 10.

⁴⁾ Irenæus adv. hæres. II, 10, 4: Homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacente. Deus autem

skulde ikke selv igjen betyde et Stof, men udelukke ethvert saadant⁵⁾. Nærmere skjælnede man mellem et nihil negativum og privativum og som svarende hertil mellem en creatio prima og secunda; paa den første Dag frembragte Gud af det rene Intet eller negatio omnis entitatis den formløse Materie, af hvilken, som det privative Intet, han dernæst paa de følgende Dage dannede Verden⁶⁾.

Den gamle philosophiske Indvending mod denne Theorie: ex nihilo nihil fit, afviste man vel derved, at man indskrænkede den til de endelige Aarsagers Gebeet⁷⁾; dog har Skabelsen af Intet bestandig forekommet speculativere Tænkere at være en altfor negativ, indholdsløs Bestemmelse. Scotus Erigena forstod ved det Intet, hvoraf alle Ting vare blevne til, det guddommelige Væsens Dyb, der var opheiet over alt endeligt Noget⁸⁾; Jacob Behme betragtede Guds egen Natur som det Stof, hvoraf han havde skabt alle Ting⁹⁾; og efterat Epinoziismen havde ebe-

materiam fabricationis suæ, cum ante non esset, ipse adinvenit. Augustin. Confess. XII, 7: Fecisti coelum et terram non de te; nam esset æquale unigenito tuo — et aliud præter te non erat, unde faceres: et ideo de nihilo fecisti coelum et terram.

⁵⁾ Scotus Erig. de divinis. nat. III, 3: Intet er ikke et Stof, men nomen privationis totius essentiae, eller nœiagtigere absentia totius essentiae. Eo igitur nomine q. e. nihilum, negatio atque absentia totius essentiae vel substantiae, immo etiam cunctorum quæ in natura creata sunt, insinuantur.

⁶⁾ Quenstedt, theol. didact. polem. I, p. 417 f.

⁷⁾ Thomas Aquin., Summa I, 45, 2: Antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

⁸⁾ P. anf. St. III, 19: Ineffabilem et incomprehensibilem divinæ naturæ inaccessibleemque claritatem, omnibus intellectibus — incognitam, eo (nihili) nomine significatam crediderim.

⁹⁾ Aurora, 19, 55 f.: Vel have mange Skribenter skrevet, at Himlen og Jorden ere skabte af Intet; men jeg undrer mig over, at der

lagt hele Roden til denne Høerfilding, har den nyere Dogmatik, forsaavidt den er tilgængelig for Philosophien, enten afviiist denne terminus ¹⁰⁾, eller omtydet den saaledes, at Intet kun skulde betegne den 3ffe Væren, som bestandig hæfter ved Verden i dens endeløse Verden ¹¹⁾.

I den kirkelige Skabelselslære er det Positive til hiint Intet ikke det guddommelige Væsen, men den guddommelige Villie, om hvilken vi skulle handle i den følgende §.

§. 47.

Verdensskabelsens Grund og Diemeed.

Themaet for alle kirkelige Bestemmelser desangaaende var det Platoniske, at Gud som den Gode er uden Misundelse, og at han, som den, der er uden Misundelse, har været betænkt paa, at meddele sig til lignende Væsener ¹⁾. 3ffe fordi han selv behøvede det, skabte Guds Verden ²⁾; men fordi den rene immas-

blandt saa mange fortræffelige Mand ikke har været en Eneste, der har kunnet beskrive den rette Grund, da dog den samme Gud, som nu er, har været fra Ewigheid af. Hvor der ikke er Noget, bliver der heller ikke Noget; enhver Ting maa have en Rod, ellers vore det Intet; havde ikke [den guddommelige] Naturs syv Aander været fra Ewigheid af, saa var der ikke blevet nogen Engel, eller Himmel, og ei heller nogen Jord. — Den drei Principien göttl. Befens, I, 3: Da — Gud har skabt baade denne Verden og alt Andet, har han ikke havt andet Stof, hvorfra han kunde skabe det, end sit eget Væsen, sig selv.

¹⁰⁾ Schleiermacher, Glaubensl. I, §. 41.

¹¹⁾ Marheineke, die Grundlehren d. chr. Dogm. §. 240.

¹⁾ Timæus, 29 Steph.: λεγόμεν δὴ, δι' ἣν τινα αἰτίαν γενέσθιν καὶ τὸ πᾶν τοδε ὁ ζυνισας ζυνεσθῆσεν ἀγαθὸς ἢ? ἀγαθὸν δὲ ὁδεῖς περὶ ὁδεῖνος ὁδεποτε ἐγγιγνεται φθορὸς· τῷτῃ δὲ ἐκτος ὦν, πανθ' ὅτι μαλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλησια ἐαυτῷ· ταυτην δὴ γενέσεως καὶ κοσμομαλὶτ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονιμῶν ἀποδεχομενος ὀρθοτάτα ἀποδεχοιτ' ἂν.

²⁾ Athenag. legat. 16. Clem. Alex. Strom. V, 11: ὁ γὰρ χρεῖας

nente Beværgelse i hans Selvanfættelse ikke tilfredsstillede hans Godhed, der vilde udgyde sig og mangfoldiggjøre sig udadtil³⁾. Heri ligger imidlertid allerede et dialectiskt Moment. Gud skal ikke have trængt til en Verden, men naar hans Godhed ikke tilfredsstilledes ved at han blev i sig selv, saa var just paa Grund af hans Godhed Meddelelsen til Verden en Trang for ham.

Ikke mindre dialectiske end Bestemmelserne af Bevæggrunden til Verdensskabelsen vise Bestemmelserne af sammes Viemeed, der kun ere det objective Udtryk for det samme Indhold, sig at være. Naar der engang skal være Tale om en Hensigt med Verdensskabelsen, saa lader det sig let vise, at det absolute Væsens Viemeed kun kan være et absolut, og selgelig kun ligge i det selv. Men saasnart man udtaler denne Tanke i dens hele Skarphed, saaledes som navnlig en Supralapsarierne blandt de Reformeerte have udtalt den⁴⁾, saa synes et saadant Viemeed at være eensidigt, snæverhjertet, egoistisk og saaledes igjen endeligt. Kun et endeligt Væsen gjer sin egen Lyksalighed og Være saaledes til sit Formaal, at det enten slet intet Hensyn tager til alle de andre, eller dog adskiller denne fra hiin som underordnet; Gud kan kun være det absolute Væsen, og isærbelesshed Kjærlighed, derved, at denne Forskjel slet ikke eksisterer for ham, at han i sig kun seer sine Skabninger, ligesom i Skabningerne sig selv. Dette

ἐνεκεν ὁ θεὸς πεποίηκεν τὸν κόσμον, ἵνα τιμᾷ πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην καὶ πρὸς θεῶν τῶν ἄλλων καὶ δαιμονίων, φησὶν ὁ Πλάτων, καρποποιτο, οἷον προσδοκῶν τινα ἀπὸ τῆς γενέσεως ἀρνημένου — διδασκαλικάτατα ἄρα ὁ Παῦλος ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων, ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον, φησὶ ο. σ. v. Ap. G. XVII, 24 f. Augustin. de Genes. ad lit. IV, 15. Nullo opere suo sic delectatus (est Deus) quasi faciendi ejus eguerit, vel minor futurus nisi fecisset, vel beatior cum fecisset. Ex illo (enim) ita est quidquid ex illo est, ut ei debeat quod est, ipse autem nulli quod ex ipso est, debeat quod beatus est.

³⁾ Gregor. Naz. orat. XXXVIII, 9: *ἔπει ἐκ ἡμεῖς τῇ ἀγαθότητι τυτο, το κινεῖσθαι μόνον τῇ ἐαυτῆς θεωρίᾳ, ἀλλ' ἴδει χεῖρηναι το ἀγαθὸν καὶ οἰεῖσθαι, ὡς πλεονα εἶναι τα εὐεργετήμενα, τυτο γὰρ τῆς ἀφῆρας ἢ ἀγαθότητος, πρῶτον μὲν εἶναι τας ἀγγελίας δυναμεῖς ο. σ. v. Jfr. Joh. Damasc. II, 2.*

blev allerede i den ældste Kirke udtrykt saaledes, at man lærte, at Gud hverken skabte Verden for dens egen Skyld, ikke heller for sin Skyld, men for de levende Væsners Skyld, der skulde nyde den; men disse skabte han for Mennesket, og Mennesket for sig selv (d. e. for Gud), forat have et Væsen, der kunde forstaae Blisdommen og Godheden i hans Værker og prise ham⁴⁾. Eller, som senere Dogmatikere udtrykte det: det sidste Vicmeed med Etabelsen er Guds Være, dens Middelsiemeed derimod Menneskenes Lykke⁵⁾. Denne Lykke satte man snart i Følelsen eller i Lykkeligheden, snart i Menneskets Sindelag og Handlemaade, eller dets Moralitet, med hvilken da den tilsvarende Lykkelighed imidlertid skulde være forbunden som Følge: — efter hvad vi tidligere have udviklet kan man ikke saaledes adskille de to Momenter i Menneskets Bestemmelse, men begge maae begribes som væsentlig Set. Naar ved hiin Opfattelse af det mellemliggende

⁴⁾ Jfr. det Sted af Jurien, som Feuerbach citerer, Bayle, C. 105.

⁵⁾ Lactant. Instit. div. VII, 4: *Mundus — a Deo factus est non utique propter ipsum mundum; — sed ne illud quidem dici potest, quod Deus propter seipsum fecerit mundum, quoniam potest esse sine mundo, sicut fuit antea, et iis omnibus, quæ in eo sunt, quæque generantur, Deus ipse non utitur. Apparet ergo, animantium causa mundum esse constructum, quoniam rebus iis, quibus constat, animantes fruuntur. Rursum cæteras animantes hominis causa esse fictas, ex eo clarum est, quod homini servant, et tutelæ ejus atque usibus datæ sunt; quoniam — non sentiunt mundi rationem sicut homo. — 5. Sicut ergo mundum non propter se Deus fecit, quia commodis ejus non indiget, sed propter hominem, qui eo utitur: ita ipsum hominem propter se. Quæ utilitas Deo (scire: beato et nulla re indigenti) in homine, inquit Epicurus, ut eum propter se faceret? Scilicet ut esset, qui opera ejus intelligeret, qui providentiam disponendi, rationem faciendi, virtutem consummandi, et sensu admirari et voce proloqui posset. Quorum omnium summa hæc est, ut Deum colat.* Jfr. Gregor. Nyss. Catechet. magna orat. c. 5.

⁶⁾ Quenstedt, I, p. 418: *Finis creationis ultimus est Dei gloria. — Finis intermediæ est hominum utilitas. Omnia enim Deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum.*

Niemeed Menneffesfægten var udeløffende betænkt, saa blev det af nyere Theologer udstrakt til alle med Gælske begavede Væsen⁷⁾; og da nu saaledes endnu den vegetabiliske og uorganiske Skabning blev udeløffet, saa har man ogsaa udtalt Verdensstoffets uendelige Udøvelse i uendelige Omdannelser som Skabelsens Niemeed⁸⁾, — en Tanke, hvis Form vel giver Verden Udseende af et stort Raffinerie, men hvis Indhold er speculativere end dens Ophav sandsynligvis ønskede det.

Dog, Distinctionen mellem det sidste og det mellemliggende Niemeed er en Tvetydighed, der, naar man forfølger den til dens Grund, igjen gjør Verden og dens Lyksalighed eller Fuldkommenhed til et blot Middel til det Niemeed at forherlige Gud. Muligheden til at komme ud over denne Underordning laae forresten i selve Kirkesæren, idet den nemlig opfattede Guds Forherligelse, der skulde være Verdens sidste Maal, som en Forherligelse ikke blot af hans Magt og Wiisdom; men fornemmelig af hans Godhed⁹⁾; men den guddommelige Godhed er kun virksom i Skabningernes Lykke: i Godheden eller Kjærligheden falder altsaa Guds Forherligelse og Skabningernes Lyksaliggjærelse, eller det sidste og det mellemliggende Niemeed, sammen¹⁰⁾.

Men om nu ogsaa denne Antinomie i den nærmere Bestemmelse af Indholdet af Guds Niemeed med Skabelsen lader sig løse, saa indeholder dog allerede det blotte Begreb om et guddommeligt Niemeed den samme Dialectik, som vi ovenfor saae i Almindelighed ved Betragtningen af det theologiske Beviis og af Guds Wiisdom; men med særegen Hensyn paa Skabelsen for nylig i Bestemmelserne af den guddommelige Bevæggrund til samme. Ger eller uden Udførelsen af sit Niemeed havde Gud

7) Reinhard, Dogm. S. 161: Skabelsens Niemeed er Guds Væ, der viser sig i Lyksaliggjærelsen af alle sølende Skabninger.

8) Bretschneider, Dogm. I, S. 670.

9) Gloria a) bonitatis, b) potentiae, c) sapientiae. Duenstædt p. anf. St.

10) Fr. Twesten, Dogmatik, II, 1, S. 88 f.; Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes, S. 82 f.

saavnet Noget ¹¹⁾; ser og uden Verdensskabelsen synes han altsaa ikke at være sig selv nok, absolut, Verdens Skabelse herer til for at hans eget Væsen kan blive virkeligt, og det stod ham altsaa ikke frit for, ogsaa at lade den være ufsabt.

Dette paastaar imidlertid den kirkelige Lære paa det Jvrigste. Ikke af Nødvendighed, som om han ikke skulde være sig selv nok uden den, men ifølge en fri Beslutning, skabte Gud Verden ¹²⁾, og enhver Anskuelse erklæres for forkastelig, efter hvilken den gnddommelige Gudskommenhed og Salighed vilde synes at være betinget ved Verdens Tilværelse, eller at kunne forhøies ved denne ¹³⁾. Det herved bekræftede Spørgsmaal, om Gud ogsaa kunde have ladet være at skabe Verden, det toge ogsaa nyere Philosopher og Theologer ikke i Betænkning ligeledes at bekræfte ¹⁴⁾. Denne Erklæring gjer, strængt taget, Verdensskabelsen til en blot vilkaarlig Act af Gud, selvgelig, efter Epineza's Slutning, til et Værk af Tilfældet ¹⁵⁾. Man indskrænker den

¹¹⁾ Man kan ikke undvige ved Distinctioner som dem, Thomas gjer, *Summa*, I, 44, 4 mellem et saadant Væsens *Diemebed quod agendo attendit aliquid acquirere*, og et saadant Væsens, *quod intendit solum communicare suam perfectionem*; eller ved Erklæringer, som Iwessen's, p. anf. St. S. 87, nemlig, at Gud, da han skabte, ikke har kunnet ville modtage, men kun give. Thi enten en Opfyldelse eller en Udtømmelse er Diemebedet, i ethvert Tilfælde er et Væsens Tilstand ufuldkommen før og uden Dynaaelsen heraf.

¹²⁾ Gregor. Nyssen. *catechetica magna orat. c. 5.* (Opp. Tom. II, p. 483): *ὁ ὅτιος τοιούτων ὁ θεός, ὁ λόγος — ἀπεδείχθη τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητῆς, ἢ ἀνάγκῃ τινι πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναρξῆς, ἀλλ' ἀγαπῆς περιστάσι τοιούτου ζωῆς δημιουργήσας τῆς γενέσεως.* Quenstedt, p. 417: *Neque causa creationis προηγούμενη nulla fuit, præter solius Dei, non ex necessitate naturæ, sed ex libertate voluntatis se communicantis, beneplacitum.* Jfr. ørens. Ann. 2.

¹³⁾ Iwessen, p. anf. St. Jfr. de patristiske Steder Ann. 2 og 5.

¹⁴⁾ Stahl, *Rechtsphilosophie*, I, S. 324. 333; J. Müller, *theol. Studien und Kritiken*, 1835. S. 724.

¹⁵⁾ *Epist. LVIII*: *Sicuti certum est, fortuitum et necessarium duo esse contraria, ita manifestum etiam est, — illum, qui affirmat,*

derfor saaledes, at det kun metaphysisk havde staaet Gud frit for, at lade Verden være uskabt, men at Aabenbarelsen gennem Verdensstabelsen var moralsk nødvendig for ham paa Grund af hans Godhed og Kjærlighed ¹⁶). Men dette fører tilbage til en Etjsluen mellem Kunnen, Villen og Skullen i Gud, der allerede i Læren om Egenstaberne er bleven ophævet som uadækvat til det Absolutes Idee. Skal og vil Gud skabe Verden, saa er den Paastand, at han ogsaa kunde lade være at skabe den, fuldkomment intetfigende.

Men kunde da Gud, om han ogsaa ikke kunde lade være overhødet at skabe, ikke muligviis ogsaa frembringe en anden Verden end den nærværende? Metaphysisk, svarede man ogsaa her, stod det ham vistnok frit for, men det var moralsk nødvendigt for ham, just at kalde denne Verden, som den bedste, til Tilværelse. Naar Gud vil skabe Noget — siger Leibniz — saa opstaar der ligesom en Strid mellem uendeligt mange Muligheder, der stræbe efter Virkelighed, og af disse gaaer den, som i den højeste Grad forener Realitet og Fuldkommenhed i sig, af med Seiren og bliver virkeliggjort af Gud. Vel er denne Strid en blot ideal, den er blot et Sammenstød af modsatte Grunde i den allerfuldkomneste Forstand, der strax vælger det Bedste; men til dette Valg af det Gode er Gud kun moralsk, ikke metaphysisk, bundt ¹⁷). Men, kan der da i den allerfuldkomneste Forstand

Deum potuisse creationem mundi omittere, confirmare, licet aliis verbis, eundem casu factum fuisse: quoniam a voluntate, quæ nulla esse poterat, processit. Quia vero hæc opinio hæcque sententia penitus absurda est, — dico igitur — mandum divinæ naturæ necessarium effectum, cumque sortuito non esse factum.

¹⁶) Schelling, über das Wesen der menschlichen Freiheit, philos. Schriften, I, S. 484.

¹⁷) Théodicée, II, 201: Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde. — Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux etc. Man smg. den poetiske Paraphrase af disse Leibniziske Ideer hos Uz, i hans Théodicée, f. Ex.:

være en Strid mellem modsatte Grunde? og er ikke en saadan Strid (der, som Alt i Naturen, naturligviis maa være ideal), et Tegn paa Endeligheden af den Forstand, i hvilken den finder Sted? Allerede Herder har bemærket mod denne Forestilling, at tvivlende Raadslagning og vælgende Beslutning ere uforsnelige med den uendelige, uforanderlige Naturens Natur. Gud sad ikke som en grublende Kunstner, der bryder sit Hoved, udkaster Planer, sammenligner, forkaster og vælger. Der er ikke et Mulighedsrige udenfor Guds Magt og Villie, thi hvad han ikke kunde, ikke vilde skabe, det var ikke muligt. Gud kunde aldrig tænke en Verden, endstige tusinde Verdenser, der vare mulige, men ikke bleve valgte af ham¹⁵). Eller, som Spinoza udtrykker det skarpt, da Væsen og Villie ere Et i Gud, saa er den Paastand, at Gud ogsaa muligviis havde kunnet ville noget andet, lig med den, at han ogsaa kunde være en Anden; kan han kun være den, han er, saa har han ogsaa kun kunnet ville og skabe det som han har skabt og det saaledes som han har skabt det¹⁶).

Naar Gud altsaa hverken kunde have ladet været at skabe Verden eller skabt den anderledes; naar dens Frembringelse med Nødvendighed ligger i hans Væsen, saa er det uundgaeligt at tænke sig Etabelsen saaledes, at Gud før den maatte have mang-

— Die Risse waren aufgeschlagen,
Die, als die Gottheit schuf, von ihren Augen lagen:
Das Reich des Möglichen steigt aus gewohnter Nacht;
Die Welt verändert sich mit immer neuer Pracht,
Nach tausend lockenden Entwürfen,
Die eines Winkes nur zu schnellem Sein bedürfen.

Doch Dämmerung und kalte Schatten
Gehn über Welten auf, die mich entzückt hatten;
Der Schöpfer wählt sie nicht: er wählet unsre Welt.

¹⁵) Herder, Gott, einige Gespräche über Spinoza's System. *WW.* VIII, S. 180.

¹⁶) Ethic. I, prop. 33: Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci poterant, quam productæ sunt. Hermed smig. man demonst. og schol. 2.

let Noget, som han ved den var kommet i Besiddelse af; det bliver derved, og det er siensynligt, at Gud, saalænge han ikke skaber nogen Verden, ikke gjer sit eget Væsen og Begreb fyldest, eller at Gud uden Skabelsen endnu ikke er tænkt som det i Sandhed Absolute. Hvad det er, der kommer til det guddommelige Væsen ved Skabelsen, det udtrykte Kirkelæren, som vi ovenfor have seet, saaledes, at det var Ytringen af Guds Kjærlighed, overhovedet Aabenbaringen af hans Fuldkommenheder, uden forresten at erkjende dette for en Tilvæert. Men saaledes bliver Gud endnu bestandig forudsat som særdiv og fuldkommen allerede før denne Aabenbaring; hvorimod Schelling medrette bemærker, at det allerede af den Grund er vanskeligt at troe, at det allerfuldkomneste Væsen allerede fra Begyndelsen af havde eksisteret som det allerfuldkomneste, at det, naar det var i virkelig Besiddelse af den allerhøieste Fuldkommenhed, ikke vilde have havt nogen Grund til at skabe og frembringe saamange Ting, ved hvilke det, da det ikke kunde opnaae et høiere Trin af Fuldkommenhed, kun kunde blive mindre fuldkomment; af en saa klar og gjennefsigtig Intelligent, som det guddommelige Væsen efter Theismens Forestilling var før Verdensskabelsen, kan et saadant Hele som Verden, der er saa forunderligt forvirret, om det og er bragt i Orden, ikke forklares ²⁰).

Men, for nu nærmere at see, hvad det er, som Gud har kunnet ville opnaae ved Verdensskabelsen (vi tale endnu i den kirkelige Forestillings Udtryk), ville vi først see Jacob Böhme's Dybsindighed kjæmpe sig frem til det rigtige Begreb derom. Han

²⁰) Denkmäl, S. 80 f. 86: Allerede Jacob Böhme figer med Pensyn herpaa, drei Principien, 10, 41: Aus diesem Gemüthe, welches stehet in der Finsterniß [hvilket Schelling kaldte den dunkle Grund i Gud], hat Gott geboren die Engel o. s. v. Denn in diesem Gemüthe kann und mag ein Geist [og overhovedet en Skabning] geboren werden und sonst in nichts. Denn für sich im Herzen und Licht Gottes kann keiner geboren werden; denn es ist der Natur Ende, und hat keine Dualität. Darum wird auch nichts mehr daraus, sondern bleibt unwandelbar in Ewigkeit.

figer: Weil denn nun jetzt — d. e. i Etatessen — Gott hatte ewige Naturen [Engle] aus sich selber sammencorporeret, so sollten dieselben nicht in der himmlischen Temp auf eine solche Weise qualificiren gleichwie Gott. Nein; denn zu dem Ende waren sie nicht also gebildet worden, wie die Figuren [Ideerne], welche durch das Qualificiren [d. e. *iregyeia*], der Grifter Gottes in der [ewigen] Natur aufgingen, und auch durch der Grifter Betwegen wieder vergingen, sondern der Leib der Engel war trockener, härter und derber sammencorporeret worden, als Gott in ihm selber war und blieb, daß ihr Licht in ihrer Härteigkeit sollte heller scheinen, und daß der Ton des corpus heller tönte, damit die Freudenreich in Gott größer würde²¹⁾. Am Ende dieser Zeit, siger han paa et andet Eted, wird offenbar sein, warum Gott die ausgegangene Lust göttlicher Kraft zur Natur in eine Zeit geschlossen: als nämlich darum, daß durch das natürliche Peinen die ewige Kraft in Formen, Gestalt und Schiedlichkeit zur Empfindung gebracht wurde, und daß Creaturen darin offenbar würden, und also ein Spiel in dem Gegenwurf göttlicher Weisheit wäre²²⁾. Eller endnu bestemttere udtrykt: die ewige Gottheit würde [ihr selbst²³⁾] nicht offenbar, so nicht Gott in sich selbst Creaturen, als Engel und Menschen erschaffen hätte, welche verstehen das ewige unauf löbliche Band, und wie die Geburt des Lichtes in Gott sei²⁴⁾.

²¹⁾ Aurora, 13, 108. 14, 10.

²²⁾ Von göttlicher Beschaulichkeit, 1, 33. Jfr. 3, 7 ff.

²³⁾ For denne Betydning af Etedet er det ovenfor S. 33. Anm. 26 anførte Borgen.

²⁴⁾ Drei Principien, 5, 6. — Eignende Idee finde vi allerede Spor til hos tidligere Mystikere. Gud, siger den tydske Theologie, Cap. 29, i sig selv, uden Creatur, er oprindelig og væsentlig, men ikke formel lig og virkelig, og Gud vil have det Samme [som er i ham] udøvet, thi det er det for at blive udøvet og virkeliggjort. Cap. 49: Den evige Villie, der er oprindelig og væsentlig i Gud, og uden alle Bærter og al Virkelighed, den samme Villie er i Mennesket eller Creaturet virkelig og virkende eller villende. Thi det hører til Villien og er den eget, at den skal ville; hvad skal den Andet? Den

Paa Grund af en Mangel ved Vehm's Philosopheren, paa hvilken vi allerede tidligere have gjort opmærksom, stier det rigtignok ogsaa her, at det, som Gud, ifølge de anførte Steder, kun kunde opnaae ved Skabelsen, paa andre Steder allerede sættes som opnaaet ved Søndringen af Kræfterne indenfor det guddommelige Væsen; d. e.: Treenheds- og Skabelsesforholdet, det, speculativt betragtede, ere Set, kun den ene Gang anskuet reent, den anden Gang empirisk, faldt for Jacob Vehm, der endnu fastholdtes af den kirkelige Forestilling, igjen bestandig ud fra hinanden som to forskellige Forhold. Og just dette, som hændtes Børliger-Skomagere i hans svage Tider, er nu vor Tids halvspeculative Philosophies og Theologies formeentlige Styrke og heiere Viisdom. I det guddommelige Væsens tre Personers immanente Forhold til hverandre skal Gud allerede have alt det, som han efter vor Anskuelse først kan faae ved Skabelsen. Selvbevidsthed og Personlighed er kun mulig ligesoverfor en anden Person: i Sennen har Faderen denne Anden, ligesoverfor hvilken han er sig bevidst som Person²⁵). Kjærligheden er det guddommelige Væsens Grundbestemmelse: i Guds Forhold til *logos* kunde den evigt virkeliggjøre sig²⁶). Gud kan overhovedet ikke tænkes uden Åabenbaring af sit Væsen: i Sennens Åvling og Åandens Udgang er denne evigt givet²⁷). Men

vilde være forgjæves, naar den ingen Virkning havde. Og dette kan ikke stie uden Creaturet; derfor skal Creaturet være, og Gud vil have det, forat denne Villie skal have sit eget Værk i det, og virke i det, medens den ellers maa være i Gud uden noget Værk. Værker intet Værk, eller ingen Virkning o. dsl., hvad skulde da ogsaa — spørges der Cap. 29 — Gud selv til? eller hvad vilde han være? [dog her bliver Forfatteren bange for sit eget Spørgsmaal og tilføjer]: Her maa man vente om og blive staaende stille, ellers kunde man komme saa vidt og krybe saa langt frem, at man ikke vidste, hvor man var, eller hvor man igjen skulde krybe ud.

²⁵) Weise, see ovenfor S. 32. Anm. 65.

²⁶) J. Müller, theol. Studien und Kritiken, 1835, S. 724. Anm.

²⁷) Thomasius, Origines, S. 276.

hvor bliver da, for at tale med Jacob Behme, det klarere Liv, den kraftigere Klang, den stærke Fornemmelse, som kun kan opnaa ved en virkelig Adskillelse og Endeliggjærelse af de guddommelige Kræfter, d. e. ved Ekabelsen af en Verden? Eller, med Lessing, vilde den guddommelige Selvanstuelse være fuldendt, naar Gud kun anstuede sine Fuldkommenheder paa den ene af de to Maader, der ere mulige, nemlig alle paa een Gang og i hverandre, men ikke tillige paa den anden Maade, nemlig hver for sig og adskilt fra de andre, d. e. naar han kun anstuede sig som Gud og ikke tillige som Verden?²⁸⁾ Nei; men er Gud som Fader og Een en Anden for sig, saa vil han ogsaa skabe sig et Andet, Verden²⁹⁾. Den Forskjel, den Andethed, som ved Eennen er sat i det guddommelige Væsen, maa endnu fuldstændigere komme til sin Ret. Den evige Togsforsig- og Forsig-Væren er det, at oplade sig, at bestemme sig, at foudre sig, at sætte sig som forskjellig fra sig, som sit Andet; men saa længe dette Andet kun opfattes som Eennen, er Forskjellen ligesaa evigt ophævet, det Togsforsig- og Forsig-Værende er deri evigt vendt tilbage til sig; Gud, Ideen, staar kun i Forhold til sig selv, det er en Kjærlighedens Kæde med sig selv, i hvilken det ikke kommer til en alvorlig Andethed, til Adskillelse og Splid. Dermed er Forskjellen i Ideen endnu ikke virkeliggjort, det er kun den abstracte Forskjel i Almindelighed, fastholdt i Bestemmelsen af Identitet; forat hiin Abstraction kan ophæves, udfordres der, at Forholdet ligeledes faar Bestemmelsen af Forskjel, at Eennen bestemmes som det Andet som saadant, fremtræder som et Virkeligt udenfor og uden Gud, d. e. som Verden³⁰⁾. Med eet Ord, hvad man kalder Guds indre Selvaabenbaring i hans treenige Væsen, er kun det absolute Livs Identitet med sig selv abstract fastholdt, saaat Forskjellen kun viser sig som en

²⁸⁾ Lessing, das Christenthum der Vernunft, §. 4. 14 ff. BB. VII, S. 141 ff.

²⁹⁾ Marheineke, Grundlehren der christl. Dogm. §. 200.

³⁰⁾ Hegel, Religionsphilosophie II, S. 205 ff. Jfr. de ovenfor, S. 33 anførte Steder.

let Echattering, og ligeledes er Verden kun Forskjellen abstract fastholdt, gjennem hvilken Identiteten kun slonger sig som Kræfternes skjulte Baand, medens i Virkeligheden, eller for den speculative Erkjendelse, begge Sider kun ere med og ved hinanden, i den meest levende Enhed. Naar derfor Melancthon udtrykte Skabelsens Grund og Diemeed saaledes: *voluit Deus innotescere et se conspici* ³¹⁾, saa har i det her Udviklede et sibi seiet sig til innotescere og et a se til conspici; eller, forat tale med Hegel, Guds Diemeed med Skabelsen kan kun være den, at hans Begreb bliver objectiveret, at han har sig selv som virkeliggjort ³²⁾.

Dog, det er et Spørgsmaal, hvorvidt her overhovedet endnu i egentlig Betydning kan tales om en Bevæggrund og et Diemeed, d. e. hvorvidt Skabelsen endnu kan kaldes en fri Act af den absolute Villie? Den første Begyndelse til Skabelsen, siger Schelling, er det Guds Længsel efter at se sig selv, eller Urgrundens Villie. Det er ingen bevidst eller med Reflexion forbunden Villie, kjendt heller ikke nogen fuldkommen bevidstløs; der bevægede sig efter en blind, mechanisk Nødvendighed, men den er af en Natur, der ligger midt imellem begge, som Attraa eller Lust, og den kan snarest sammenlignes med den skjønne Drift i en vordende Natur, der stræber at udsolde sig, og hvis indre Bevægelser ere uvilkaarlige, uden at den dog feler sig tvungen ved dem ³³⁾. Fra denne Urgrundens Villie adskiller Schelling nu Kjærlighedens Villie som en absolut fri, og betegner Universets ved den begrundede Orden som Handling eller Gjerning; men Gud skal først gjøre sig personlig ved denne Kjærlighedens Villie, og vi kunne (selv om vi see bort fra det, vi tidligere have bemærket om Guds Personlighed) kun tænke os et saadant Væsens Villie, der allerede er Person, som en fri; en Villie derimod, ved hvilken Personligheden først skal danne sig, maae vi endnu bestandig regne til det, som Schelling kaldte Urgrund-

³¹⁾ *Loci theologici, l. de creatione, p. 59.*

³²⁾ *Religionsphilosophie, II, S. 53 f.*

³³⁾ *Freiheitslehre, philos. Schriften, I, S. 482.*

dens Vilde, eller den evige Naturs vilkaarlige Drift til Selv-
afskaffelse²⁴⁾.

Men om overhovedet Categorien: Handling, passer paa
Etabelsen, det vil blive indlysende af følgende Udsagn af Hegel.
Man siger: Gud har skabt Verden, saaledes udtales man dette
som en Bestemmelse, der kan være og ikke være, det er ligesom
en vilkaarlig, tilfældig Bestemmelse, der ikke hører til Guds Be-
greb. Men Gud er tværtimod som Aand væsentlig Selvaaben-
baring, dette er hans Begreb. Gud er før og uden Verdens
Etabelse blot den abstracte Idee; naar han ikke opfattes som
Etabel, opfattes han mangelfuldt: uden Verden er Gud ikke
Gud²⁵⁾. Her har ogsaa det allerede tidligere anførte Udsagn
af Hegel, at det Absolute væsentligt er Resultat, at det først
ved Slutningen er det, som det i Sandhed er, endnu engang sin
Plads: — dog herved opfordres vi desto stærkere til at mede den
Indvending, at vi lære en i Begyndelsen ufuldendt, i Liden sig

²⁴⁾ At paastaae, at Etabelsen er en fri Handling, men saa kun at sætte
Friheden deri, at Gud forholder sig til sit Andet, Verden, som til
sig selv (Frauenskabt, die Freiheit des Menschen und die Persönlich-
keit Gottes, S. 131 f.), det er at lege med Udtrykket, Frihed.

²⁵⁾ Religionsphilosophie, I, S. 122. II, S. 157. 181. Den samme
Tanke har Angelus Silesius med en Kjæthed og en Ensidighed, som
man kun tilgiver en Mystiker (hans Bog er approberet af det aca-
demiske Jesuitcollegium i Wien, 1657), udtrykt saaledes — Eperubi-
nischer Wandersmann I Buch:

8. Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Kun kann leben;
Werd' ich zu Nicht: er muß vor Noth den Geist aufgeben.

9. Daß Gott so selig ist und lebet ohn' Verlangen,
Hat er sowohl von mir, als ich von ihm empfangen.

100. Gott ist so viel an mir, als mir an ihm, gelegen;
Sein Wesen helf' ich ihm, wie es das meine, hegen.

200. Gott ist wahrhaftig nichts, und so er etwas ist,
So ist es nur in mir, wie er mich ihm ertieft.

278. Ich bin Gottes ander Er, in mir findt er allein,
Was ihn in Ewigkeit wird gleich und ähnlich sein.

Jfr. ogsaa Daumer, Andeutung eines Systems speculativer Philo-
sophie, S. 50.

udviklende Gud, ved at undersøge det Spørgsmaal, om Skabelsen skal tænkes som en Act i Tiden eller som en evig Act.

§. 48.

Er Skabelsen en Act i Tiden, eller er den en evig Act?

Den mosaiske Fortælling, som henlægger Skabelsen af alle Ting til Begyndelsen, anstiller ikke den Reflexion, hvad der, da Gud selv ikke kan have nogen Begyndelse, før Verdens Begyndelse har været Object for ham. Men Spørgsmaalet maatte nødvendigvis opstaae, og det første Svar paa samme var Forestillingen om en uoverskuelig Række af Tidsrum og Æoner, der vare forleebne før Verdens Skabelse, i hvis Dyb en dæmmende Indbildningskraft med Forkjærlighed udsænkede sig. Et bibelsk Tilfækningspunct for denne Forestilling meente man at finde i *πρὸ χρόνων αἰώνων* Tit. I, 2, hvilket Hieronymus commenterer ved den Bemærkning, at man maatte antage en uendelig Række af Aarhundreder før Verdens Skabelse, i hvilke Gud Fader var alene med Sønnen og d. h. And og ialfald tillige med Englene. Endnu har vor Verden ikke staaet i 6000 Aar, udbryder han —: hvormange Evigheder, hvormange Tidsrum, hvormange, i en Uendelighed af hinanden fremstrømmende Aarhundreder maae der ikke være gaaet forud! ¹⁾

¹⁾ Vil man see lignende Tirader fra den nyere Tid, saa læse man i det til forrige §. anførte Digt af Uz følgende Vers:

Wie Gott die Ewigkeit einst einsam durchgedacht,
 Warum seht, und nicht eh', er eine Welt gemacht,
 — Wie sich die weiten Kreise
 Der anfangslosen Dau'r gehemmt in ihrer Reise,
 Wie ewig ward zur Zeit —

— — —
 Das soll ich nicht verstehn und kein Geschöpfe fragen;
 Es möge sich mein Feind mit solchem Borwip plagen!

Dog, ifaldetfor denne tomme Beundring traadte snart en Forundring over, hvorfor Gud saa længe havde opsat Verdenes Skabelsen, naar den dog var noget Godt. Hvorledes kunde det paa engang falde eders Gud ind, spurgte Manichæerne, at giere det, som han i hele den forudgaaende Evighed ikke havde gjort ²⁾? Hvad bestilte Gud, spurgte Andre, før han skabte Himlen og Jorden? Svarede han og gjorde Intet, hvorfor fortsatte han da ikke denne Svile, som han til det Diablik havde nydt? hvorfor bragte han en Omværling og en Forandring ind i sit Væsen, som ophæver dets Evighed? ³⁾ Guds Godhed, bemærkede Philosopherne, kan aldrig have været uvirksom, ligesaa lidt hans Magt og Herredømme; men ligesom han nu er Skaber og Herre, saaledes maa han fra Evighed af have været dette, altsaa ogsaa fra Evighed af have skabt en Verden og regjeret den ⁴⁾. Ligesom den epicuræiske Skole lærte, at der bestod en uendelig Mængde Verdenser ved Siden af hverandre i Rummet, saaledes lærte som bekjendt den stoiske Skole, at uendeligt mange Verdenser fulgte paa hverandre i Tiden, at der sandt en uendelig Af-

²⁾ Augustin. de Genesi contra Manich. I, 2: Quid Deo subito placuit facere, quod nunquam antea fecerat per tempora æterna?

³⁾ Samme, Confess. XI, 10: Nunc, ecce, pleni sunt vetustatis sææ, qui nobis dicunt: Quid faciebat Deus antequam faceret cœlum et terram? Si enim vacabat et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum semper retro, cessavit ab opere? si enim ullus motus in Deo novus existeret, et voluntas nova ut conderet creaturam, quam nunquam antea condiderat: quomodo jam vera æternitas, ubi oritur voluntas, quæ non erat?

⁴⁾ Permogenes argumenterede efter Tertull. adv. Hermog. 3. saaledes: Deum semper Deum etiam dominum fuisse, nunquam non Deum. Nullo porro modo potuisse illum semper dominum haberi sicut et semper Deum, si non fuisset aliquid retro semper, cujus semper dominus haberetur: fuisse itaque materiam semper Deo domino. Augustin. de civ. Dei XII, 47 anfører følgende Slutning af Philosopherne: Bonitas (Dei) nunquam vacua fuisse credenda est, ne sit temporalis ejus operatio, cujus retro fuit æterna cessatio, quasi potuit cum prioris sine initio vacationis, ac propterea sit operis aggressus initium, — eller, — ne — si

verling af Expansion og Contraction Sted i det guddommelige Væsen⁵⁾. Den sidste Theorie har Origenes sagt at plante over i den christelige Troeslære⁶⁾, idet han vel paa det Bestemteste paaastod, at den nuværende Verden havde en Begyndelse, men ligesaa bestemt nægtede, at denne eller hvilkensomhelst anden Verden har været den første eller vil være den sidste⁷⁾. Derfor besraabte han sig især paa to Grunde, nemlig, at, for det Første, den skabende og verdensb. herkende Virksomhed herer med til Guds Væsen, og at, for det Andet, Overgangen fra Illeskaben til Skaben vilde bringe en Omstiftning, en Forandring ind i det guddommelige Væsen⁸⁾. Til at lade sig overbevise ved Origenes's Grunde kunde Kirken af den Grund ikke være tilbøjelig, at den forestillende Bevidsthed synes, at Guds Væsenesprior

aliquando primum Dei opera coepta dicantur, priorem suam sine initio vacationem tanquam inertem et desidiosam et ideo sibi displicentem damnassee quodammodo atque ob hoc mutasse credatur.

⁵⁾ Diog. Laërt. VII, 137; Nemes., de nat. hom. c. 38.

⁶⁾ Allerede om sin Lærer Clemens beretter Photius, cod. 109, at han i sine Hypotyposer ὡλὴν ἀχρονον — καὶ πολλὰς προ' Ἀδὰμ κόσμους τετρατευεται.

⁷⁾ Hieron. ad Avit.: In secundo autem libro (de princip. Orig.) mundos asserit innumerabiles, non juxta Epicurum uno tempore plurimos et sui similes, sed post alterius mundi finem alterius esse principium; et ante hunc nostrum mundum aliam fuisse mundum; et post hunc alium esse futurum est post illum aliam, rursusque cæteros post cæteros.

⁸⁾ Orig. hos Justinian. ad Menam.: πῶς δὲ ἢ ἀτοπον το, μὴ ἔχοντα τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν θεὸν εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθεναι; ἐπεὶ δὲ ἢ ἐστὶν ὅτε παντοκράτωρ ἢ ἦν, αἰεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα διὰ παντοκράτωρ ἐστὶ καὶ αἰεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἀρχοντι αὐτῷ χρωμένα. Comme hos Photius, cod. 235 (ifr. de princip. I, 2, 10.): εἰ ἢ ἐστὶ δημιουργὸς ἀνευ δημιουργημάτων, ἢ ποιητὴς ἀνευ ποιημάτων, ὅδε παντοκράτωρ ἀνευ τῶν κρατούμενων (τὸν γὰρ δημιουργὸν διὰ τὰ δημιουργούμενα, ἀνάγκη, καὶ τὸν ποιητὴν διὰ τὰ ποιήματα, καὶ τὸν παντοκράτορα διὰ τὰ κρατούμενα λεγέσθαι) ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπο τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον ὅτε ἢ ἦν ταῦτα. εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε ἢ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων ὅδε ποιητὴς ἐστὶν, ὅρα οἷον ἀσέβες ἀκολουθεῖ.

ritet i Sammensligning med Verden ophævedes med hans Væren for Verden ⁹⁾, og bedst kan fatte Verdens Afhængighed af Gud og Guds Afhængighed af Verden, naar den tænker sig Forholdet saaledes, at Verden engang ikke var til og først til en vis Tid, da Gud sanct for godt, blev givet Tilværelse ¹⁰⁾; ogsaa truede Forstjællen mellem Verden og Guds Een med at forsvinde, naar man tilskrev Verden Existens fra Evighed af ligesom ham.

Den fjerde af Origenes's Grunde mod at Verden havde en Begyndelse i Tiden, hvilken Hermogenes allerede havde gjort gjældende for sin evige Materie, undveeg man ved den Bemærkning, at det at være Skaber og Herre ikke herte saaledes til Guds Væsen som det at være Gud; men blot betegnede et udvortes Forhold, i hvilket det meget vel først kunde være indtraadt i Tiden ¹¹⁾. Herimod erindrede man fra en rigtigere Gudsiders Standpunct, at Væsen og Virken eller Skaben ikke vare forskjellige, men Et i Gud; og at han derfor fra Evi-

ἀλλὰ καὶ ἀλλοιῦσθαι καὶ μεταβαλλεῖν τὸν ἀτρέπτου καὶ ἀναλλοίτου συμψήσεται θεόν· εἰ γὰρ ὑγερὸν πέποιθε το πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπο το μὴ ποιεῖν εἰς το ποιεῖν μετεβαλε. τὸτο δὲ ἀτοπον μετὰ τῶν προειρημένων· ἢ ἂν ἀρὰ δυνατόν λεγεῖν, μὴ εἶναι ἀναρχὸν καὶ συναιδῖον τῷ θεῷ το πᾶν.

⁹⁾ Augustin. de civ. Dei XII, 15: Ete Englene skabte fra Evighed, saa kan man indvende: quomodo ergo non sunt coeterni creatori, si semper ille, semper illi fuerunt? quomodo etiam creati dicendi sunt, si semper fuisse intelliguntur?

¹⁰⁾ Samme, samme. 17: Gud skabte Englene i Tiden, hinc eis, qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex æternitate initio carente in non minore beatitudine permanserit. Thomas Aquin. Summa, I, 46, 1: Manifestius — mundus ducit in cognitionem divinæ potentie creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset. Omne enim quod non semper fuit, manifestum est, habere causam. Sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

¹¹⁾ Tertull. adv. Hermog. 3: Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in scintipso, dominum vero non semper. Diversa enim utriusque conditio. Deus substantie ipsius nomen, i. e. divinitatis; dominus vero non substantie sed potestatis: substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus; postea do-

hed af var Skaber ligesom han fra Eviighed af var til ¹²⁾; det at skabe var ikke accidentelt, men væsentligt for ham; uden Skaben og Virken, og det ikke blot eensidigt i sig, men ogsaa udenfor sig, kan Gud sket ikke tænkes som levende ¹³⁾.

Men nu syntes for det Andet det, at Gud i Tiden skulde være traadt ind i et Forhold; som tidligere ikke havde bestaaet, at sætte en Forandring i det guddommelige Væsen. Saa lidet, svarede Augustin, som en Mynt, der efter de Forhold, hvori den kommer, kaldes en Priis, et Pant o. s. v. derved i og for sig lider nogen Forandring, saa lidet og endnu mindre er dette Tilfældet med det guddommelige Væsen, naar det fra en bestemt Tid af kaldes Herre og Skaber ¹⁴⁾. Men naar Gud i sit Indre har bevæget sig fremad til at ville det, som han før ikke vilde, saa bliver dog, meente Scotus Erigena, Forandring og Tid ogsaa bragt ind i hans indre Væsen: han har været før han skabte og en anden før end efter dette; derfor maa Skaber-virksomheden og den skabte Verden begribes som lige saa evige

minus, accedentis scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperant in quæ potestas domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est dominus.

¹²⁾ Scotus Erig. de divis. nat. I, 74: Non — aliud est Deo esse et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere. Iforveien: coæternum igitur est Deo suum facere et coessentiale.

¹³⁾ Edelmann, Glaubensbekenntnis, S. 228: Efter denne Tanke [om en Skabelse i Tiden] vilte vi ikke engang kunne forestille os Gud som en levende Gud. Thi vi see, at det i hese Naturen er umuligt, at et Liv blot et Dieblis skulde kunne bestaa uden Virksomhed. Ifr. Herder, WW. VIII, S. 181.

¹⁴⁾ Augustin. de trin. V, 16: Nummus cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est, cum esse incipit pretium: neque cum dicitur pignus et quæ sunt similia. Si ergo nummus potest nulla sui mutatione toties dici relative — — : quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur relative aliquid ad creaturam [s. Gr. dominus], ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid dicatur, sed illi creaturæ, ad quam dicitur.

som det guddommelige Væsen¹⁴⁾. Men denne Indbending havde Augustin allerede den Bemærkning paa rede Haand, at Gud med en og samme uforanderlige Villie havde villet, at Verden til et vist Tidspunkt ikke skulde være, men fra dette af være til¹⁵⁾; dog tilføjer han selv, at det er noget meget høit og hemmelighedsfuldt, at Gud bestandig har været, og dog ikke har villet, at Verden skulde være fra Ewigheid, men kun fra et vist Punkt i Tiden, uden dog at forandre sin Villie og sin Beslutning¹⁶⁾. Scholasterne udtrykte denne Tanke i den Distinction, at *Potenti* Gud ikke har villet skabe Verden fra Ewigheid af, saa har han dog fra Ewigheid af engang villet skabe den, og denne hans Godehed og Vilddoms evige Beslutning har han i Tiden bragt til Udførelse¹⁷⁾. Men saaledes er Tidforholdet blot foreslået fra Guds Villie til hans Virken, og der er i ham sat en Forskjel mellem Villen og Handlen, eller mellem Forbereden og Udførelse¹⁸⁾, mod hvilken man kan anvende Evigena's Formel om

14) Scotus Erig. p. anf. Et.: Deus non erat priusquam omnia faceret. Si enim esset, facere ei omnia accideret. Et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligeretur. Moveret enim se ad ea facienda, quæ jam non fecerat, temporeque præcederet actionem suam, quæ nec sibi coessentialis erat nec coterminata. Særefter følger Slutningsføtningen fra Ann. 12.

15) De civit. Dei, XII, 17: (In Deo) non alteram præcedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non faciunt, et ut posterius essent, quando eas cooperant.

16) Sammeft. 14: Valde arduum est, et semper Deum fuisse, et hominem, quem nunquam ante fecerat, ex aliquo tempore primum facere voluisse, nec consilium voluntatemque mutasse.

17) Hugo de S. Viët. de sacram. I, 2, 10 f.: Voluntas æterna fuit, et opus voluntatis æternum non fuit; semper enim voluit ut faceret, et non voluit ut nunquam faceret, sed ut aliquando faceret, quod nunquam voluit ut faceret aliquando. Itaque æterna bonitate semper voluit, et æterna omnipotentia semper disposuit, quod æterna potestate aliquando fecit. Jfr. Thomas, Summa, I, 19, 7.

18) Hilari. de f. trin. XLI, 39: Neque tam parvum coelum est, cum præparatum est; nam erat apud præparantem et discernentem, —

Identiteten af Guds Villen og Handlen, ligesom ovenfor Formlen om Identiteten af hans Varsen og Villie²⁰⁾. Nemlig, siden eller forsaavidtsom Sammenhængen mellem de endelige Causaliteter er sat ved Gud, kan man vel sige, at hans evige Villie kommer til Udførelse i Tiden, eller bedre, at Udførelsen af den, der før ham, d. e. absolut betragtet, er evig, før og gaaer for sig i Tiden; thi saaledes falder Tidsforholdet alene paa den endelige Fremtrædens Side; var derimod hans Villie, at sætte selve hūn Sammenhæng af de endelige Causaliteter, ligeledes først kommet til Udførelse i Tiden, saa vilde Tidsforholdet i denne Sætten nødvendigvis falde i det guddommelige Varsen selv, da det endelige Phænomen først skulde sættes.

At man ikke med Gode kunde tale om Tidsrum og Væner for Skabelsen, det indpremede skarpe tænkende Kirkelærere Drigene; efter Hebr. I, 2 havde Gud jo skabt selve Vænerne, d. e., som man fortæller det, Tiden; hvorledes kunde der altså være Væner eller Tider før Skabelsen?²¹⁾ Allerede Philo havde lært, at Tiden, som Resultatet af Himmelskæmpernes Bevægelse, umulig havde kunnet været til før disse blev skabt²²⁾. Augustin optog denne Tanke: hvorledes kunde der være Tale om en Tid, saalænge der endnu ikke var noget Bevægeligt og Foranderligt, men kun Gud alene, hvis Evighed udelukker al Succession i Tiden?²³⁾ Men han kunde endnu ikke beqvemme sig

Perpetua enim et æterna rerum creandarum est præparatio etc.

²⁰⁾ Scot. Erig. p. anf. St. 75: Non aliud itaque Deo esse et velle et facere etc.

²¹⁾ Augustin. Confess. XI, 13: Unde poterant innumerabilia secula præterire, quæ ipse non feceras, cum sis omnium seculorum conditor et auctor?

²²⁾ S. Dāhne, I, S. 213 f.

²³⁾ De Genesi ad lit. V, 5: Factæ itaque creaturæ motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora. Motus enim si nullus esset vel spiritualis vel corporalis creaturæ, quo per præsens præteritis futura succederent: nullum esset tempus omnino. Moveri autem creatura non utique posset, si non esset. Potius ergo tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore. De civ. Dei

til, at lade Verden være slabt fra Evighed af. At sætte Verden som lige evig med Gud, det vilde jo være at sætte den lige med ham²⁴). Deruden, hvis denne Verden havde været til fra Evighed af, hvoraf kunde det da komme, at man kunde paavise et Begyndelsespunct i Tiden for mange Landes Befolkning, Kunsternes Opfindelse o. dsl.?²⁵) Men hvad nu, naar der ikke kan have været en Tid før Verden blev slabt, og denne dog heller ikke tør være slabt fra Evighed af? Hvad Mødet bliver der vel for, end med Augustin at sige, at Verden er slabt ikke i Tiden, men med Tiden²⁶).

En ægte theologisk Udvi, hvorfor den ogsaa ligetil den Dag idag er blevet den orthodoxe Dogmatisk Etikord i denne Materie. Verden er slabt ikke i, men med Tiden, eller, som man udtrykte det endnu smukkere, i Tidens Begyndelse og første Dieblif, — ²⁷) det er en Tante, som ophæver sig selv, eller rettere, et blot tankefæst Ord. Thi, hvad det sidste flattere Udtryk angaaer, saa er jo Tidens Begyndelse og første Dieblif en Del af den, altsaa selv Tid; og selv den Augustiniske Formel udtrykker ligefrem det Modsatte af hvad den mener, idet den taler om, at Verden ikke er blevet slabt og har Begyndelse i Tiden. Det er en ligefrem Forblindelse at indbilde sig, at der kan fastgøres et Punct i den guddommelige Evighed; fra hvilket Verden og Tiden begynder; medens der bagved det ligger den pure Evig-

XI, 6: Si — recte discernuntur æternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in æternitate autem nulla mutatio est: quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret?

²⁴) Thomas Aquin. I, 46, 2: Certum est, nihil Deo æquiparari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipareretur Deo in da ratione.

²⁵) August. de civ. Dei, XII, 10; Thomas p. anf. Et.

²⁶) Augustin. p. anf. Et. XI, 6: Si literæ sacre — ita dicunt i principio fuisse coelum et terram, ut nihil fecisse intelligatur — proculdubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.

²⁷) Calov. syst. II. theol. III, p. 909: Non in tempore proprie, sed in primo instanti ac principio temporis. cœpit creatio.

hed: et saadant Punct bringer Tiden ind baade i det som ligger bagved og foran det; thi i Evigheden gives der ikke noget Punct, fra hvilket en Begyndelse kunde udgaar, men ethvert synker, saasnart man vil fæste Goden derpaa, tilbage i det Dumblesse.

Ved en saa elendig Udflugt blev Augustin derfor saameget desto mindre staaende, som han var Mand for, selv at høre de fleste Betænkkeligheder, som han var fremkommet med mod Skabelsens Evighed. Vel fandt han ikke en tilfredsstillende Løsning af den Indvending, der var hentet fra Jordens successive Befolkning, i Antagelsen af temporaire Odelæggelser og Overflymmelser; men i Virkeligheden bekræftes denne Udvei slet ikke, da hin Indvending slet ikke rammer Origens's Lære, der jo lader enhver enkelt Verden tage sin Begyndelse, og heller ikke det rigtige Begreb om Sagen. Thi med Læren om en evig Skabelse menes der ikke, at denne Jord eller hvilket som helst enkelt Verdenslegeme, men kun at Universet har været fra Evighed af, og det i en bestandig Usværling af dens Deles Opstaaen og For-gaaen. Derimod blev den anden Vanskelighed, nemlig at Verden, naar den antages for evig, blev sat lige med Gud, paa det Guldsmukke hævet ved det platonisk-augustin'ske Begreb om Evigheden, hvis sande Uendelighed den begyndelsesløse Tids flette Uendelighed aldrig skulde kunne blive liig²⁸⁾, og ikke mindre forstod Augustin at skjæle mellem Paastanden om en evig og ustabt

²⁸⁾ Plato, Timæus, 27: Steph. εἰν ἂν δὴ κατ' ἐμὴν δοξάν πρῶτον διαίρετον τὰς τὶ το ὄν ἀεί, γεγενῆσθαι δὲ ἂν ἔχον' καὶ τὶ το γίγνομαι μὲν ἀεί, ὄν δὲ ἰδέσθαι. Augustin. de civ. Dei XII, 15 (Angeli) etsi semper fuerunt, creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo creatori coeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt. Sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt. — Tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Og saa Thomas stillede mod den i Anm. 21. anførte Indvending den Bemærkning: Etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boethius de consol. IV, 6, quia esse divinum est esse totum absque successione. Non autem sic est de mundo.

Verden, og om en saadan, der er lige evig med Gud, men til-
lige sat ved ham, ligesom med og ved en Job, der forudsattes
fra Evighed af at staae i Eret, dets Aftryk i Eret er
sat²⁹). Og skjøndt det faldt ham svært at tænke et saadant tid-
løst Causalitetsforhold, og han derfor hverken udvalte sin heiere
Indsigt med rigtig Elskerhed, eller bestandig blev den tro, saa
hævede han sig dog til det adequate Begreb om det omhandlede
Forhold, idet han udtrykte det saaledes: Naar Gud bestandigt
var Herre, saa havde han ogsaa bestandigt Skeraturet som et af
ham behersket udm at det derfor i sin uendelige Erhøven kom
hans Evighed til. Skjøndt han altsaa aldrig var uden det,
saa var han dog paa en vis Maade fer det, ikke i en foregaa-
ende Tid, men paa Grund af sin Evighed, der bliver sig selv
lig³⁰). Dette udtrykte Scotus Ergena saaledes, at Gud ikke

²⁹) August. de civ. Dei XI, 4: Qui mundum fuisse æternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis avari sunt a veritate et lethali morbo impietatis insaniunt. — Qui autem a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed sup. creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus: dicunt quidem aliquid — sed non video quomodo eis possit in cæteris rebus ratio ista subistere etc. X, 31: Sicut enim, inquit (Platonici), si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset, sic, inquit, et mundus atque in illo dii creati semper fuerunt, semper existente qui fecit, et tamen facti sunt.

³⁰) Sammeft. XII, 15: Si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem, veruntamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam, nec ei coeternam. Erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa, non vni spatio transcurrente, sed permanente perpetuitate præcedens. Sed hoc si respondero eis, qui requirunt, quomodo creator semper fuit dominus, si creatura serviens non semper fuit, aut quomodo creatura creata est, et non potius creatori coeterna est, ut semper fuit? vereor, ne facilius iudicem affirmare quod nescio, quam docere quod scio. Rodeo igitur ad id, quod creator noster scire nos voluit etc.

gaar forud for Verden med Hensyn til Tiden, men med Hensyn til Causaliteten ³¹⁾, og senere blev ved den Hæder af Spinoza Hjørpebe Adskillelse mellem æternitas og duratio den sidste Betydighed i dette Forhold hævet ³²⁾.

Ikke blot efter Spinoza er Substantien aldrig uden dens Attributer og modi, natura naturans aldrig uden natura naturata, omendstjendst det concrete Begreb af hiins Evighed ikke gaar op i Forestillingen om dennes begyndelses- og endeløse Vedvaren, som ikke kan fuldbeskrives; men ogsaa efter Leibniz maatte Verden saavel under Hypothesen af en Guldkommenhed, der i det Hele bliver sig selv lig, eller af Quadraten, som han kalder det, som ogsaa under Forudsætningen af en Guldkommenhed, der steg efter Hyperbelens Figur, tænkes uden Begyndelse, og kun en Tiltagen af dens Guldkommenhed efter Triangelens Schema vilde forudsætte, at Verden havde en Begyndelse i Tiden ³³⁾. Kant stillede den Thesis: Verden har en Begyndelse i

³¹⁾ De divis. nat. III, 8: Deum præcedere universitatem credimus non tempore, sed ea sola ratione, qua causa omnium ipsa intelligitur.

³²⁾ Spinoza, Ethic. I, Def. 8: Per æternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei æternæ definitione necessario sequi concipitur. Explic.: Talis enim existentia, ut æterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, proptereaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur. Jfr. det sjenbeligen under Indflydelse af Spinozismen opstaaende Skrift: Opuscula philosophica, quibus continentur principia philosophiæ antiquissimæ et recentiss. Amstelod. 1690. Her bliver Verdens Evighed bevist af Guds Godhed, Uforanderlighed o. s. v., og derpaa hedder det c. 2. §. 5: æternitas creaturarum nihil est, quam infinitas temporum, in qua semper fuerunt, semperque erunt sine fine. Nec tamen infinitas hæc temporum æqualis est infinitati æternitatis Dei, quoniam æternitas divina nulla in se habet tempora, nihilque dici in ipsa potest præteritum vel futurum, sed illa tota et semper præsens est, inque temporibus quidem est, sed ab iisdem non comprehenditur. S. ogsaa Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, S. 131.

³³⁾ I det 4de og 5te Brev til Bourguet, Leibnizii Opp. philos. ed.

Liden, og den Nødvendighed: den har ingen, men er uendelig med Hensyn til dens Vedvaren, ligeoverfor hinanden som lige bevistlige, og udjævuede denne kosmologiske Antinomie ved den kritiske Distinction mellem Phænomenet og Tingene aa. 13⁴⁾. Rigtigere bliver denne Antinomie ført tilbage til Forskjellen mellem vor Tænken og Forestillingen, eller, for at tale med Spinoza, mellem intellectus og imaginatio. Vi kunne og vi maae ogsaa tænke os, at Evigheden kun kan udfolde sig i en Tidrække uden Begyndelse og Ende, at Gud kun kan udfold sig i en Uendelighed af Skabninger, der ere ved Siden af og efter hverandre; men vi kunne ligesaaletid forestille os en uendelig Tid som en grændseløs Rum, idet Forsøget paa, at danne os denne Forestilling, indviisler os i en uendelig Afspærring af Sættene og Ophævet af. Skranken. Men idet vi imidlertid erkjende, at denne Mangel paa Evne er grundet i vor Forestillingsbegrænsede Natur, der discurсив skrider frem fra det Gne til det Andet, saa vilde det være falskt, hvis vi derved vilde lade os bringe i Tvivl om Begrebets Nødvendighed, eller ikke vilde tænke videre end vi ere istand til at forestille os. Man maa selgelig se om Verdens Evighed, hvad Spinoza siger om Gud, at vi eam non imaginari, sed quidem intelligere possumus³⁵⁾.

At det Endelige er sat med det Absolute, at begge ere uadskillelige, er derfor en Grundantagelse i vor Tids speculative Philosophie. Det er nødvendigt, siger Schelling, at naar det Uendelige er, det Endelige da ogsaa maa være, uadskilt fra det, i det Eviges heiere Enhed. Allet er ikke andet end den Affirmation, med hvilken Gud bekræfter sig selv; ophævet Allet eller de enkelte Ting i samme, eller tænkt, at de engang have været, eller engang skulle blive, ophævede, og du ophæver selve Sub-

Erdmann, p. 733 f. Sammenstillete og kommenterede finder man de herhenhørende Steder i den Lesfingste Afhandling: Leibniz von den ewigen Strafen, i Lessing's WW., VI, S. 155 ff. Dog jfr. ogsaa Leibniz's Breve til Clarke, cinquième écrit, S. 75. p. 772. Erdm.

³⁴⁾ Kritik der r. Vernunft, S. 451 ff.

³⁵⁾ Jfr. Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung, S. 101.

Rantzen; thi det er dens Natur, at være deres uendelige Betræffelse og evige Overgang i hverandre; det er ligesom en, naar du udfletter de enkelte Puncter i Peripherien, tilintetgjør denne, med denne Centrum og med begge Cirkelen selv. Havde Verden nogenstunde begyndt at være, saa maatte man paastaar, at Væren ikke følger af Guds Væsen, d. e. Gudsideaen selv maatte opheves. Thi Væren d. e. just Altet, følger ligesaa væsentligt af Gudsideaen som det følger af Ideen om en Triangel, at dens Vinkler tilsammen ere lige med to rette²⁶⁾.

Men saaledes er det hele Forhold mellem Gud og Verden bleven et andet. Mæderede Scotus Erigena har sagt, at Gud og Verden ikke være to forskellige Gjenstande, men een og samme Gjenstand anstuet paa forskellig Maade; at alt Værende paa een Gang kan kaldes Stabt og evigt, idet den evige Gud staber sig selv i Alt²⁷⁾; at alene Gud i Sandhed er, medens alt Andet kun er hans Phænomen, der blot har sin Sandhed i ham²⁸⁾. Gud og Altet, siger Schelling, ere fuldkomment lige Ideer;

²⁶⁾ Schelling, Bruno, S. 61. Jahrbücher der Medicin, I, 1. S. 33. 76. I, 2, S. 16. II, 2 155.

²⁷⁾ De div. nat. III, 17: Non duo a se ipsis distantia debemus intelligere dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. 8: (Non alia sunt) quæ in Deo sunt et Deus esse dicuntur propter unitatem naturæ, et alia quæ per generationem in mundum veniunt, sed una eademque rerum natura aliter consideratur in æternitate verbi Dei, aliter in temporalitate constituti mundi. Sammeft. 9: Omnia quæ sunt et æterna simul et facta non incongrue dicuntur: dum in eis sit ipsa patientia, quæ ea facit, et causa, in qua et per quam et æterna et facta sunt, in eis æterna et facta est. 3fr. I, 73.

²⁸⁾ Sammeft. III, 4: Summæ ac triæ æolique veræ bonitatis in se ipsa incommutabilis motus et simplex multiplicatio et inexhausta a se ipsa, in seipsa, ad se ipsam diffusio causa omnium, imo omnia est. — Cætera enim quæ dicuntur esse, ipsius theophaniæ sunt, quæ etiam in ipsa vere subsistunt; Deus est itaque omne quod vere est, quoniam ipse facit omnia et sit in omnibus, ut ait S. Dionysius Areopagita.

ifølge sin Idee, at være den uendelige Position af sig selv, er Gud umiddelbart det absolute Alt, og da han ikke er et Væsen, der er forskjelligt fra denne sin Selvbekræftelse, men just ifølge sit Væsen uendelig Bekræftelse af sig selv, saa er ogsaa Allet ikke forskjelligt fra ham selv, ligesom ethvert Hæle snart kan betragtes i den gjensidige Sammenfnyting af alle dets Dele, snart i dets Frihed og rene Enhed, men i Virkeligheden bestandig bliver det samme Hæle, saaledes er ogsaa den sammenfjædede Natur ikke et tilførsigt, men et væsentligt Complement til den frie d. e. den staaende Substant, og den er forenet med denne, ligesom Slaggen med Ergemet, ja ligesom den selv med sig selv. Det med Gud lige Universum er ikke blot Guds udtalte Ord (*matura naturata*), men er selv det talende (*n. naturans*); ikke det staaende, men det som selv staaer og aabenbarer sig selv paa en uendelig Maade³⁹⁾.

Ser vi tilbage til Kirken, saa var i den Læren om en evig Slabelse tilligemed flere af Origenes's Kjætterier bleven forfæstet under Justinian; i den scholastiske Tid gjaldt den for, ikke at kunne modbevises ved Fornuften, men alene ved Autoritetsgrunde⁴⁰⁾; lutheriske Dogmatikere fandt idetmindste ikke noget Kjæatteri deri, at man paastod Muligheden — men ogsaa blot Muligheden — af en evig Slabelse⁴¹⁾. Under Indflydelse af den spinozistiske Philosophie levede Læren om en evig Verden op igjen⁴²⁾; Schwiermacher's *Antiquitet*⁴³⁾ forfæstede den ogsaa Anseelse, eller ialfald Tolerance, i Kirken⁴⁴⁾, og i den speculative Theologie danner den en væsentlig Grundbestemmelse⁴⁵⁾.

³⁹⁾ *Jahrbücher der Medicin*, I, 1, S. 33. 1, 2, S. 15 f. Jfr. *Philosophie und Religion*, S. 43.

⁴⁰⁾ Thomas Aquin. I, 46, 2: *Mundum incespisse est credibile, non autem demonstrabile aut scibile*. Som Beviset af Skriften anførtes især Joh. XVII, 5. og Ordsp. VIII, 22.

⁴¹⁾ *Quenstedt*, I, p. 421.

⁴²⁾ I det Anm. 32. anførte Skrift, i Edelmann (s. Anm. 13) o. A.

⁴³⁾ *Staatslehre*, I, S. 219 f.

⁴⁴⁾ Jfr. *Zwecken*, *Dogmatik*, II, S. 83 ff.

⁴⁵⁾ Daub, *theologumena* p. 66: *Hinc igitur ipso, qui est a Deo*

Men saaledes er rigtignok Skabelsesbegrebet, som Fichte, og det endnu i sin sildigere, mystiske Periode, kaldte al falsk Metaphysiks Grundvildfarelse⁴⁶⁾, egentlig opgivet. Dette Begreb forudsætter en Gud, der var færdig før og uden Skabelsen, der befruktede sig til at frembringe Verden ligesom et færdigt Menneske til Udarbejdelsen af en Bog, et Kunstværk. Efter Philosophiens og den speculative Theologies Lære derimod herer det, at sætte Verden, paa lignende Maade med til det absolute Væsens Fuldendelsesproces, som Organismens Dannelse og Udvikling hører til et menneskeligt Individuums Fuldendelsesproces. Meningen er ikke, at Gud engang har været ufuldendt, og at han først i Tiden har naaet til Fuldendethed; han er fra Ewig- heds af færdig og fuldkommen; men dette er han kun fordi og idet han fra Evigheds af har skabt og skaber, hans evige Indgang i sig selv er betinget ved hans evige Udgang af sig selv. Ogsaa Bestemmelsen af et Begyndelsespunct i Verdens Væren ved Gud er bleven ophævet, og saaledes er Skabelsesbegrebet flydt sammen med Begrebet Opholdelsen⁴⁷⁾; ligeledes er endelig Forskjellen mellem Skabelsen af Jorden og Frembringelsen af Guds Væsen ophævet, saaat Skabelseslæren har mistet den Grændse, der adskiller den fra Læren om Sønnens Avling; og saaledes er den taget tilbage i den philosophiske Lære om Forholdet mellem det Absolute og det Endelige i Almindelighed.

(Sønnens), cogitari pariter ac esse nequit natura nisi creatrix. Jam vero cum in Deo nil sane differat posse ab esse — facile sequitur, cum ipsius natura creatrice esse una naturam creatam, cumque ipso summo opifice pariter ac necessario mundum, opus perfectissimum. P. 68: Etenim mundus, ejus partes minimæ maximæque perpetuo mutantur ac solum perennitatis speciem præ se ferunt, ipse immutabilis est et vere æternus; siquidem ille, cum sit natura creata, indeque a natura creatrice abesse nequeat, hujusce constantiam et æternitatem immutabilitate sua et perennitate non potest non imitari et assequi.

⁴⁶⁾ Anweisung zum seligen Leben, S. 180.

⁴⁷⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 36.

II.

Resultaterne af den guddommelige Skaber- virkksomhed; de fornemste Skabninger og deres oprindelige Tilstand.

§. 49.

E n g l e n e.

Skabelsen af disse Væsener er hyerften omtalt i den første eller i den anden Skabelseshistorie, naar man ikke vil tænke sig Englene medindbefattede i den Bemærkning 1 Mos. II, 1. (jfr. Ps. XXXIII, 3.) at Himlen og Jorden og deres hele Hær (כָּל צְבָאָם) vare fuldendte i de sex Skabelsesdage, og selgelig i Stjernernes Skabelse (3. 16.), da i Hebraismen Begreberne, Engle og Stjerner oftere flyde sammen, og isærdeleshed Navnet צְבָא הַשָּׁמַיִם er fælleds for begge (jfr. 5 Mos. IV, 19. XVII, 3. Jes. XL, 26. med Jos. V, 14. 1 Kong. XXII, 19. 2 Chron. XVIII, 18, Jes. XXIV, 21.) Derimod kaldes Englene 1 Mos. VI, 2, Hiob, I, 6, II, 1 (jfr. Ps. XXIX, 1) כְּבָבִי אֱלֹהִים; maaſkee en Reminiscens fra hedenske Theogonier; men i den hebraiske Monothcismus blot brugt som en Betegnelse af Væsensſlagsſkabet og den ydre Nærhed. Skabelsesbegrebet er udtrykkeligt anvendt paa Englene Sol. I, 16, efter hvilket Ereb ogſaa de himmeſke Magter ere ſkabte af Gud ved Sennen; og fra dette Sted er det ogſaa, at der til det fra 1 Mos. I, tagne ποιητην οὐρανοῦ καὶ γῆς — creatorem coeli et terræ — i det apoſtoliske Symbol, i det nicæuſke er kommen den Tilſætning: ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν — visibilia omnia et inviſibilia.

Hvor Englene omtales i Bibelen, fremtræde de i et dobbelt Forhold, til Gud og til Verden. I Forholdet til Gud fremtræde de som hans Hofstat eller hans himmelske Raadsforsamling (1 Mos. XXVIII, 12. 1 Kong. XXII, 19. 2 Chron. XVIII, 18. Hiob. I, 6. H. 1. Ps. LXXXIX, 8), deres Forretning er, at tjene ham (Dan. VII, 10) og prise ham (Jes. VI, 3. 1. Habeb. V, 11 f.). Tallet paa dette himmelske Tjenerskab er uhyre (5 Mos. XXXIII, 2 f. Mt. XXVI, 53. og de anførte Steder af Daniel og Habeb.); lidt efter lidt opstaaer ogsaa en Rangforordning for dem. Efterat allerede Jos. V, 14 en Engel havde forkyndt sig som Jehova's Hærserer, er der Dan. X, 13 Tale om øverste Fyrster blandt Englene (מַלְאָכֵי הַשָּׁמַיִם), og deres Antal bliver i Tob. XII, 15., Habeb. VIII, 2. bestemt til 7, i Overensstemmelse med Antallet af Amschaspands i Zendreligionen, og den umiddelbare Tjeneste om den høieste Person bliver overdraget dem. Ogsaa i den paulinske Fremhævelse af en ἀρχαγγελος (1 Thesf. IV, 16), i hans Optælling af θρόνοι, ἀρχαι, ἐξουσιαι, δυνάμεις, κυριότητες (Eph. I, 22. III, 10. Col. I, 16) er en Rangorden blandt de himmelske Magter næsten umiskjendelig.

Englenes Forhold til Verden begynder at fremtræde i Betegnelsen af dem som Jehova's Hær (1 Mos. XXXII, 1 f. Jos. V, 14. Ps. CXLVIII, 2), i hvilken Egenstab de snart bestjærmende leide sig om Guds Mænd med Jld-Heste og Vogne (2 Kong. VI, 17), snart falde ind som himmelsk Skor og prise Guds store Gjerninger paa Jorden (Hiob. XXXVIII, 7. Luc. II, 13 f.) og engang ved Verdensdommen skulle være den tilbagevendende Messias's tjenende Edsagere (Mt. XXIV, 31. XXV, 31 ff.). Men hyppigere fremtræde de i deres verdslige Forretninger enkelte eller dog i ringere Antal som guddommelige Sendebud (מַלְאָכֵי, ἀγγελοι), dels for at forkynde guddommelige

²⁾ Saafremt der ved Seraphim virkelig skal forstaaes Engle. Om disse og Cherubim jfr. man de bibelske Theologer af de Wette, S. 110, von Eslin, I, S. 38, og Bode, I, S. 326 ff. 448.

fige Udffæder, dels for at fuldbyrde guddommelige Befalinger. Saaledes forkynder, hvad de første angaaer, en Engel Simson's (Dom. XIII, 3), Johannes den Døbers og Jesu Fødsel (Luc. I, 11 ff. 26 ff. II, 9 ff.) og to den Sidstes Opstandelse og Himmelfart (efter Luc. XXIV, 4, Joh. XX, 12. Ap. Gj. I, 10 f.); en Engel befaler Hagar, at vende tilbage til sin Hersterinde (1 Mos. XVI, 7 ff.), Abraham at holde inde med Ofringen af sin Søn (1 Mos. XXII, 12), Joseph, at beholde Maria, at flygte til Egypten, og siden at vende tilbage (Mt. I, 20. II, 13. 19 f.), Cornelius at lade Apostlen Peter bente (Ap. Gj. X, 3 ff.) o. s. v. Og hvad den virksomme Udferelse af guddommelige Befalinger angaaer, saa ses to Engle Løse Lot fra Sodom (1 Mos. XIX), en Engel bevarer de tre Mænd i den gloende Døn, Daniel i Lovegruben (Dan. III, 28. VI, 23), og befrier Apostlen Petrus af Fængselet (Ap. Gj. XII, 7 ff.), Engle bære endelig den fattige Lazarus's forløste Sjæl til Abraham's Skjød (Luc. XVI, 221). Men paa den anden Side er det ogsaa en Engel, der myrder det af David talte Holk (2 Sam. XXIV, 17), og Sauerib's Hær (2 Kong. XIX, 35), og slaar den overmodige Herodes (Ap. Gj. XII, 23).

Medens Englene i Begyndelsen ikke fremtræde med fast Personlighed, saaat Guds Sendebud, eller rettere abstract hans Sendelse¹⁾, undertiden bliver identificeret med den sig aabenbarede Gud selv (1 Mos. XXXI, 11. 13. 2 Mos. III, 2 ff. XIII, 21. XIV, 9. Dom. VI, 11 ff. XIII, 20 ff.), og undertiden drøisteste Naturphænomener fremstilles som Engle (Ps. CIV, 4. jfr. Ps. CXLVII, 15. 2 Sam. XXIV, 15 ff.): saa findes i de senere Tider enkelte Engle endog udmærkede med særegne Navne, der imidlertid bestandigt have Betydning som Appellativer (Dan. IX, 21. X, 21. Tob. V, 4. Luc. I, 19. 26. Jud. 9. Habeb. XII, 3.).

For Mennesket vise de sig snart i vaagen Tilstand (1 Mos. XVI, 7. Mt. IV, 11), snart i Dremme (1 Mos. XXVIII, 12. Mt. I, 20), snart i Syner (Ap. Gj. X, 3): i Begyndelsen naivt i sædvanlig Menneskestikkelse, i hvilken de ogsaa nyde

¹⁾ Om denne Betydning af ~~Engle~~ jfr. Balle, p. anf. St. S. 445.

menneftelig Epife (1 Mos. XVIII, 2. 8.), hvilket Sidfte en Engel nægter i Dommernes Bog (XIII, 16), og i Tobia's Bog en anden forfiker, kun tilfyneladende at have gjort (XII, 19). Englenes Skikkelse og Udfeende blev bestandig gjort mere og mere frygtelig og overmenneftelig (jfr. Domm. XIII, 6); de frigetfe og ftraffende ifærdelethed bære et draget Sværd (4 Mos. XXII, 23. Jos. V, 13. 1 Ehren. XXI, 16. jfr. 1 Mos. III, 24); Seraphim (Jef. VI, 2), og fiden ogsaa de udtryffeligt faa-faldte Engle (Dan. IX, 21), flyve, og i de prophetifke Syner fra den senere Tid bleve Beftrivelferne af Englenes Udfeende fommensatte af Vris, Edelftene, Jidflammer o. d. (Dan. X, 5 f. Nabeb. I, 13 ff.).

I Overeensftummelfe med den ovenfor anferte Rangorden blandt Englene, bleve fentere, da Foreftillingen udbillede fig, ogsaa deres Forretninger fordeelte. Deres almindelige Beftemmelfe er, at udfendes fom tjenende Aander til de Mennefters Tjenefte, der ffulle frelfs (Hebr. I, 14); men hvad de færegne Forretninger angaaer, faa have de 7 øverfte Engle det Embede, at bringe de Frommes Bønnen for Gud (Jos. XII, 15); ethvert Land og ethvert Folk har fin egen Skytengel (Dan. X, 20 ff. jfr. 5 Mos. XXXII, 8. LXX); ja man tillagde hvert enkelt Mennefte en faadan (Mt. XVIII, 10. Ap. Gj. XII, 15).

Englenes Væfen tænkte man fig fom ulegemligt, d. e. ætherift (Domm. XIII, 16. 2a. Job. XII 19., Hebr. I, 14), Jefus ogsaa fom fjeveløs (Mat. XXII, 30), hvilket tidligere (1 Mos. VI, 2) ikke fan have være antaget (og fandsynligviis heller ikke er det 1 Cor. XI, 10). At de tænkes fom Epdvæfener (2 Cor. XI, 14), har tillige den billedlige Betydning af den heiefte fædelige Reenhed (2 Sam. XIX, 27), hvilken imidlertid hverken er en abfolut (Job. XV, 15), eller tilkommer dem alle (Jud. 6); ligefom ogsaa deres Indfigt vel overgaaer den menneftelige, men ikke kommer den guddommelige nær (Mt. XXIV, 36). Paa Grund af, at de faaledes have Begrændfetheden og Afhængigheden af Gud tilfællede med Menneftene, tage de vel imod, at Menneftene bære fig til Jorden for dem, da denne Hylbing i Orienten er fædvanlig ogsaa for menneftelige Herfere (Jos. V,

14. Dom. XIII, 19 f.); men de tilbagevise Tilbedelse som ikke tilkommende dem (Mabenb. XIX, 10. XXII, 9. Jfr. Goff. II, 18. Hebr. Iff.).

Medens Eabbucæerne nægtede Englenes Tilværelse overhovedet (Ap. G. XXIII, 8.), og Josephus forbigik mange Engleaaendbareller i det G. T. og endog bortskaffede nogle saa ved naturlig Forklaring³⁾, saa fandtes der i den ældste christelige Tid ogsaa en Anskuelse, der kun betragtede Englene som forbigaaende Emanationer af det guddommelige Væsen for visse Dimeeds Etyld, efter hvis Opnaaelse de igjen vendte tilbage i Gud⁴⁾. I den rettroende Kirke holdt man derimod fast paa, at Englene havde Personlighed som Væsener, der vare skabte af Gud; men Meningerne vare deelte med Hensyn paa det Tidspunkt, paa hvilket de vare opstaaede⁵⁾; dog deciderede man sig bestandig mere og mere for, at Etaberen havde gjort Begyndelsen med dem⁶⁾. Deres Natur tænkte man sig i ældre Tid relativ, siden absolut ulegemlig⁷⁾; som deres Næring bestemte man i tid-

³⁾ S. Gr. Antiq. VIII. 13, 7. X, 10, 5.

⁴⁾ Justin. dial. c. Tryph. 128.

⁵⁾ Jfr. Baumgarten, evang. Gjaendelsghre. I, S. 679 ff.; Bretschneider, Dogm. I, S. 733 f.; Wegscheider, instit. p. 366; Münchler-Cölln, Lehrb. der Dogmengesch. I, S. 78.

⁶⁾ Augustin. de civ. Dei, XI, 9: Ubi de mundi constitutione sacre literæ loquuntur, non evidentè dicitur, utrum vel quo ordine creanti sint angeli. Sed, si prætermissi non sunt, vel coeli nomine, ubi dictum est: in principio fecit Deus coelum et terram, vel potius lucis hujus de qua loquor (V. 3.) significanti sunt. Augustin mener nemlig, at de i ethvert Tilfælde ere skabte før den syvende Dag, fordi Gud da hvilede efter Guldbyrdselsen af alle sine Værter; men de maas ogsaa allerede være skabte før den fjerde, thi da Etaberens skabtes, var de allerede Gud (Job. XXVIII, 7); ligeledes kunne de ikke indbefattes under den anden og tredje Dags Gjærning; men de ere uden Tvivl det førstskabte Væs. Jfr. de Genesi ad lit. I, 1, 17. o. fl. St. Ogsaa efter Job. Damasc. II, 3. ere de skabte før den øvrige Skabning, da to voegov er før to oioθyrov. I den evang. Kirke lod man det helst uafgjort, s. Quenstedt I, p. 450.

⁷⁾ Basil. de sp. s. c. 34. 35: si enim vera quorundam angelorum natura est

ligere Tid Manna⁸⁾, siden efter en renere Forestilling Anskuelsen af Gud⁹⁾. Uagtet de befandt sig i Rummet og det paa eet Sted i Rummet, skulde de dog, uden at indsluttes af Mure og Vægge, med en saadan Hurtighed kunne bevæge sig fra et Sted til et andet, at de paa een Gang syntes at virke paa flere Steder¹⁰⁾; ligesom de ogsaa, da de i og for sig vare uden bestemt Etikkelse (*ἀόριστοι*), ved efter Godtbefindende at antage en saadan (*ἐν μετασχηματισμῷ*), kunde gjere sig synlige for Menneskene¹¹⁾. I og for sig forgiængelige som alt Skabt, have de af Guds Naade erholdt Ubedeligheden som Naturgave¹²⁾; Gud begavede dem med en fri og af Naturen foranderlig Villie, som det vel var vanskeligt men ikke umuligt at bevæge til det Onde; men nu ere de, paa Grund af deres Fastholden ved det Gode, ved den guddommelige Naade ubeværgeligt befæstede deri¹³⁾. Deres Tid er efter Augustin en dobbelt, idet de dels anstue sine

τῶν αἰώνων, efter det falsk ublagte Sted, Ps. CIV, 4. Men saaledes ere de ikke absolut ulegemlige, men de ere det kun i Relation til vort grovtmaterielle Begeme, som ogsaa Gregor. Naz. orat. XXVIII, 31 udtrykker sig: *πλὴν ἡμῖν γε ἀσώματος ἔσω* (Englenes Natur), *ἢ ὅτι ἐγγυτάτα τῷ ἀσώματῳ*. Ulegemlighed i streng Betydning tillægges dem derimod af Scholastikerne og de evangeliske Theologer, Thomas Aquin. Summa, I, 50, l. 51, 1; Quenstedt, I, p. 444. Derimod Leibnitz, opp. ad div. ed. Kortholdt, III, p. 85. f.: *Angelos quidem spiritus esse statuo, sed semper corpora indutos, etsi minus iisdem affixos quam sunt animæ nostræ*.

⁸⁾ Justin. dial. c. Tryph. 57.

⁹⁾ Joh. Damasc. I, 13.

¹⁰⁾ Samme, p. anf. St. og Thomas I, 52, 3.

¹¹⁾ Joh. Dam. II, 3. Thomas I, 51, 2.

¹²⁾ Joh. Damasc. p. anf. St. (*ἄγγελος ἐστὶν ὁσία* — —) *κατὰ χάριν ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀθανάτου εὐληφεία*. Efter Basilus p. anf. St.

¹³⁾ Joh. Dam. p. anf. St. (Fortsættelse) — *αὐτεξούσιος* — *τρέπτει κατὰ γνώμην* —. Englene ere *δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν καὶ ἔκ ἀκίνητοι*. νυν δὲ καὶ ἀκίνητοι, ὃ φύσει ἄλλα χάριτι καὶ τῇ τῷ μόνῳ ἀγαθῷ προσηδραία. Origenes, de princip. I, 5, 3. 6. f. paaflod, at de gode Engle endnu i Fremtiden kunde falde, hvorimod Augustin opstillede den Sætning, der blev gjældende for den hele siddigere Dogmatik, at efter en Deel af Englenes Frafald de, som vare blevne Gud troe,

gene i den guddommelige Forstand eller i deres Urbillede, deels i dem selv; hiint er den klarere Erkjendelse, med allegorisk Anvendelse af et Træf i den mosaiske Skabelseshistorie kaldet *cognitio matutina*, dette den dunklere, *cognitio vespertina*¹⁴⁾. Som deres Bestilling betragtede man Bestyrelsen af Tingene under Himlen, især de menneskelige Anliggender¹⁵⁾, hvilket ogsaa undertiden blev udtrykt saaledes, at Gud vel havde forbeholdt sig selv det almindelige Forsyn, men overdraget Omforgen for det Enkelte til Englene¹⁶⁾. Af disse havde navnlig de høiere deres særegne Departementer (Krigsvæsenet — Gabriel; Medicinalvæsenet — Raphael; Cultus — Michael¹⁷⁾); ogsaa bleve bestemte Engle gjort til Styrsengle for Folkelag, Lande og Menigheder, til Vogtere over Elementer, Dyr, Planter¹⁸⁾, og det enkelte Menneſte tildeelte man efter hans Character enten en god eller en ond¹⁹⁾, eller ogsaa baade

af ham havde modtaget den Gave, at være bestandige i det Gode: Augustin. *Enchirid.* 28. Sfr. Petrus Lombard. II. *sentent.* I. II, 7; Quenstedt, I, p. 447.

- 14) Augustin. de *Generi ad lit.* V, 18: (*Creaturæ*) *antequam fierent, et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura. Ac per hoc factus est dies ille (d. e. Englene), cui utroque modo innotescerent, et in Deo et in seipsis: illa velut matutina sive diurna cogitatione, hac vero velut vespertina.* Sfr. de *civ. Dei* XI, 29; Thomas Aquin. *Summa*, I, 58, 6.
- 15) Justin. *Apol.* II, 5: ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας — τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπο τὸν ἕρανον προνοίαν ἀγγέλοις, ὡς ἐπὶ ταῖς ἐταξεί, παρέδωκεν.
- 16) Athenag. *legat. pro Christ.* 21: τὸτο γὰρ ἡ τῶν ἀγγέλων συστάσις τῷ θεῷ ἐπὶ προνοίᾳ γεγόνε τοῖς ὑπ' αὐτὸν διακεκοσμημένοις, ἵνα τὴν μὲν παντελείαν καὶ γενικὴν ὁ θεὸς τῶν ὅλων προνοίαν [ἔχοι], τὴν δὲ ἐπὶ μερὸς οἱ ἐπ' αὐτοῖς ταχθέντες, ἀγγελοι.
- 17) Orig. de *Principp.* I, 8, 1: Raphaelo curandi et medendi opus, Gabrielo bellorum providentia, Michaelo mortalium preces supplicationesque curare (injungitur). Sfr. ogsaa III, 3, 3.
- 18) Athenag. *legat.* 10; Clemens Alex. *Strom.* VI, 17; Orig. c. Cels. VIII, 31 ff. Homil. in *Numer.* XIV, 2. in *Jerem.* X, 6. Origenes, ligesom og den gammelhebraiske Anskuelse, holdt mange Engle for Stjerneaanber, de princip. I, 7.
- 19) Orig. Homil. in *Matth.* Tom. XIII, 6 — : ἵνα ἐνεργήσῃ πνεῦμα

en god og en ond Engel²⁰⁾. Efter Apostlen Paulus's Antydninger og andre Exempler deelte den foregivne Arcopagit Dionysius dem i ni Glasfer eller tre Triader²¹⁾; en Juddeling, der blev herskende gjennem hele Middelalderen²²⁾. I den catholiske Kirke segte man at forsoné en levende religiøs Indbildningskrafts Interesse for Englene som Beskjærmere og Talsmænd med Monothéismens Strængthed ved den Distinction, at man vel maatte yde Englene *τιμητικὴ προσκυνῆσις* eller *δουλεύα* d. e. from Hyldest, men ikke *λατρεία* eller Tilbedelse²³⁾.

Hertil og til Dionysius's Phantasteri knyttede sig nærmest Reformatorerne's Opposition. At Englene bede for os og beskjærme os, det nægtede de ikke; ja Luther har meget livlige Steder om de heist vigtige Tjenester, hvilke Englene, som Skyttsengle for den Enkelte og for Samfundet, yde i Naturen, i den borgerlige og Statshuusholdningen; men han lærer, at man ikke maa tilbede dem, for ikke at forringe Guds og Christi Værd, og at man ikke maa forvilde sig i nyfigne Grublerier om deres Væsen og Glasfer²⁴⁾. Mere skeptisk end Luther var Calvin i dette Punct; han nærede ikke blot Tvivl om Englenes Vinger, Stif-

ἀκαθάρτον εἰς τὸν διὰ τινὰς αἰτίας παραδιδόμενον αὐτῷ καὶ μὴ ποιήσαντα ἑαυτὸν ἄξιον φρουρὰς ἀγγελικῆς.

20) Hermæ Pastor, L. II. mand. 6, 2: Duo sunt genii cum homine, unus æquitatis et unus iniquitatis.

21) De hierarch. coelest. c. 6 ff. Glasferne ere:

I. 1) *σεραφίμ*, 2) *χερουβίμ*, 3) *θρόνοι*.

II. 1) *δυναμεις*, 2) *κυριοτῆτες*, 3) *ἐξουσιαι*.

III. 1) *ἀρχαί*, 2) *ἀρχαγγελοι*, 3) *ἄγγελοι*.

22) Joh. Damasc. II, 3; Petrus Lombard. II, 9.

23) Concil. Nic. II. Catech. Rom. III, 2, 8. 10.

24) Apol. Confess. Aug. IX, 8; Catech. min. 383 (ed. Hase); Artic. Smalc. P. II. Artic. 29 26; Luther's *WB.* X, S. 1240 ff. Særdesles Characteristisk er det Udsagn af Luther, *WB.* VII, S. 578: Lad dem derfor være usforstyrrede deroppe i Himlen og søg dem hernebe paa Jorden hos din Næste, Fader og Moder, Søn o. A., saa at Du gør mod dem, hvad Gud har befaleet, saa ville Englene ikke være langt fra dig.

helse, Tal og Glæder, men ogsaa om, at der gaves Skytængle for den Enkelte; de i Skriften forekommende Egennavne for enkelte Engle betragtede han som Antydninger af deres Væsen, der vare læmpede efter vor Fattesvne; ja, at Gud overhovedet i sin Verdensregjering har betjent sig af Engle, skjøndt han selv kunde giere Alt umiddelbart, det anseer han kun for en guddommelig Accommodation, for desto mere at berolige vor Evagthed²⁵). Under Jagttagelse af disse ved Luther og Calvin givne Indskrænkninger fornøiede de gammelprotestantiske Dogmatikere strax det tidligere kirkelige Lærebegreb ganske paa scholastisk Vis²⁶).

Dog, i samme Forhold, som Menneskeheden arbejdede sig ud af Middelalderen og tilegnede sig den moderne Verdens Princip i dets forskjellige Relationer, maatte Forestillingen om Engle, der var opvokset i en ganske anden Jordbund, lidt efter lidt henhæde i denne fremmede. Hvad for det Første Englenes Virksomhed i Verden angaaer, saa er det i Strid mod den moderne Verdensanskuelse, at ansee Naturphænomenener som Lyn og Torden, Jordstælv, Pest o. dsl., eller Tildragelser i Menneskelivet, som en uventet Redning af et Menneske, et andet pludselige Udder- gang, for specielle Foranstaltninger af Gud, som han udse-

²⁵) Instit. I, 14, 7 ff. 11: Expendamus, cur per eos Deus potius, quam per se sine ipsorum opera potentiam suam declarare, fidelium salutem curare, suæque beneficentiæ dona ipsis communicare soleat. Non facit hoc certe necessitate, quasi carere illis nequeat; nam quoties libet ipsis præteritis opus suum vel solo nutu peragit, tantum abest, ut ad levandam difficultatem sint illi subsidia. Hoc ergo ad solatium nostræ imbecillitatis facit, ne quid omnino, quod animis nostris vel in bonam spem erigendis, vel in securitate confirmandis valeat, desideremus. Som det Bæsentlige i den hese Lære fastholder han kun, p. anf. St. 6: Quod autem ad consolationem nostram fideique confirmationem facere maxime poterat, in eo docendo plurimum insistit scriptura: nempe angelos divinarum erga nos beneficentiæ dispensatores esse et administratos.

²⁶) Jfr., foruden det ved Leilighed Anførte, Sammenstillingerne hos de Wette, kirchliche Dogm. S. 45 ff. og Zwesten II, 1, S. 307 ff.

rer i visse Diemeed, enten umiddelbart selv, eller ved Hjælp af Engle; tværtimod opsege vi Marsager til saadanne Phænomener indenfor Natursammenhængen, og vi føre bestandig kun denne som et Hele, i Sammentjærdningen af dens samtlige Dele og Forhold, tilbage til den guddommelige Causalitet; men derimod ikke dens enkelte, adskilte Dele. Men hvad den anden Side, Englenes Forhold til Gud, angaaer, saa er ved det Copernicanske Verdenssystem det Eted blevet os berøvet, paa hvilket den jødiske og christelige Oldtid tænkte sig Guds af Engle omgivne Throne. Siden Stjernehimlen ikke mere er en fast Hvælving, der hviler over Jorden og banner Grændsen mellem den sandse lige og den oversandselige Verden; siden den sidste, paa Grund af den fjerstes uendelige Udstrækning, ikke mere maa søges hinsides, men i den første; og Gud selgelig ikke kan være paa anden Maade over Stjernerne end i og paa dem; saa maae ogsaa Englene for Forestillingen bestandig igjen komme ind i denne Stjerneverden, og derfor komme de forudsatte Beboere af andre Verdenslegemer altid iveien for de nyere Theologer, naar de ville tale om Engle²⁷⁾. Men disse Væsener ere grundforskjellige fra den jødisk-christelige Forestillings Engle. Da vi kun ved en Analogieslutning, der gaaer ud fra de Væsener, der beboe vor Jord, komme til at antage deres Tilværelse, saa maae vi ogsaa, uagtet al den Forskjel, som Verdenslegemernes Forskjellighed medfører, forsaavidt tænke os dem lige med Menneskene, at de ved Organismer, dannede af deres Opholdssteds Stof, ere bundne til disse, og paa dem varetage deres egne Planer, og saaledes kun middelbart, ligesom ogsaa vi Mennesker, virkelig gjere Guds Hensigter, istedetfor at Englene, som Guds umiddelbare Tjenere, uden at være bundne til noget Himmellegeme, blive udsendte af Gud i Verdensrummet efter hans Godtbefindende; eller rettere, Forestillingen om en Mangfoldighed af beboelige Legemer, der ere spredte i det uendelige Rum, er allerede en Forsalfkning af den Forestilling om Verden, der ligger til

²⁷⁾ Saalethes Reinhard, Dogm. S. 176; Bretschneider, I, 747 ff.

Grund for Barren om Engle, da denne kun kjender en Himmel som Volig for Gud og Englene, og en Jord med dens Lustrum og Underverden som Opholdssted for Menneffene, de heusarne Sjæle og Dæmonerne.

Medens nu den ene Kilde til Troen paa Engle er bleven tilstoppet ved Udvidelsen af vor Naturkundskab og ved den heuristiske Forudsætning, at ogsaa det, som for Diebliffet er et uforklarligt i Naturens Phænomener og Menneffelivets Tilraæger, i og for sig maa være forklarligt af naturlige Aarsager; saa seer vi den anden, Tilbeieligheden til at forudsætte mere Aand for den Mæsse af sandfælt Stof, som frembyder sig for vore Øine, end der er kommet til Virkelighed i Menneffeslægten, bortledet ved den ny omtalte Forudsætning, at ogsaa andre Verdenslegemer udenfor Jorden ere befolkede med Væsener, der ligne Menneffene ²⁸⁾. At lade disse flyve bort fra deres Opholdssted forat kunne anvende dem som Engle ²⁹⁾, det vilde være at forstyrre baade den christelige og den moderne Forestilling forat

²⁸⁾ Schleiermacher, Glaubenslehre, I, S. 222. — At flere af de yngre Philosopher af Schelling's og Hegel's Skole foragteligt afsøgte denne Forestilling (Daumer, Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, S. 11; Rosenkranz, i Recens. af dette Skrift, Jahrb. für wiss. Kritik, 1832. Juni, S. 896; ogsaa i Skriftet: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, findes lignende Ytringer), det er en meget uoverlagt Anvendelse af hine Philosophers Foragt mod den quantitativ uendelige Progres og Oplysningens rigtignot tomme Tirader om Trinrækken af Verdener, hvilke vi kunne haabe engang at gennemløbe som en Række af bestandig høiere Stoler o. s. v. Den sidste Anvendelse af hiin Forestilling skulle vi prøve i Eschatologien, men i Almindelighed vilde der af den Antagelse, at kun Jorden var beboet af intelligente Væsener, følge, at der var en Tid, i hvilken den endelige Aand endnu ikke var udviklet i Universet — det kan nemlig paavises, at Menneffene først silbige ere fremkomne paa Jorden — og denne Sætning, der var uafuelig, sa tienslig for den gamle Deismus, er absolut uforenelig med den speculative Idee af det Abolute. Jfr. ogsaa Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung. S. 45. Anm. og 323 f. Anm.

²⁹⁾ Lange, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, S. 45.

formidle den; thi saa usforeneligt som det er med den første, at Englene leve og virke sammen ligesom Menneskene paa et Himmelløges materielle Grund, saalidet lader Forestillingen om Gud som en Konge, der ved umiddelbare Befalinger sætter sine Tjenere i Bevægelse, sig forene med den moderne Verdensanskuelse. Det er altsaa ikke nok, med Schleiermacher at lade Muligheden af saadanne Bæfener, som Englene ere, uafgjort, og kun bestemme saameget, at vi hverken i vor Handlen maae tage Hensyn til dem, eller vente nærmere Aabenbaringer af deres Bæfen; men, naar den moderne Subsidier og Forestilling om Verden ere rigtige, saa kan der overhovedet slet ikke gives saadanne Bæfener.

Men disse den moderne Tids Grundanskuelser, der have dannet sig ved Hjælp af den fremstridende Kundskab til Naturen, hvile identivis paa bedre Grunde end den kirkelige Tro paa Engle. Folkeforestillinger og Føltesagn ere dens første Kilde, og om dem kunne vi bestandig være ligesaa sikre paa, at de indeholde en sand Gehalt, som at de have denne i en aldeles uadæqvart Form; disse Folkeforestillinger bleve med fuld Tro gjentagne af Christus og Apostlene, der vare opvokse i dem; og af de Christne i de følgende Tider fastholdtes de paa Bibelsens Autoritet, saalænge som den gamle Forestilling om Verden og dens Forhold til Gud endnu holdt sig. At hiin Tro blev rystet med denne Forestilling var uundgaeligt. Saalænge imidlertid Rationalismen indtog den usande Stilling, at ville formidle sig med det N. T. ved det Foregivende, at Jesus og Apostlene, naar de talte eller skrev om Engle, havde nedladt sig til deres Samtidiges Forestillinger, uden at dele dem³⁰⁾, saa havde Eu-

³⁰⁾ Peri har desværre Spinoza givet Exemplet. Tract. theol. polit. c. II. anføres som Exempel paa, quod Christus suas rationes opinionibus et principiis uniuscuiusque accommodavit, blandt Andet: cum discipulis dixit Mt. XVIII, 10: videte ne contemnatis unum ex parvis istis, dico enim vobis, angelos eorum in coelis etc. — nihil aliud docere vult, quam ne sint superbi et ne aliquem contemnant; non vero aliqua, quæ in ipsius rationibus, quas tantum adfert ad rem discipulis melius persuadendum, continentur (b. c.

prædicatorerne vandet Spil; da det maatte være den let at paavise, at hine Forestillinger være de mystiske Mænds egen Overbeviisning²¹⁾. Vi maa derfor oprigtigt erklære, at vi ikke ere bundne ved deres Forestillinger, og lade dem beholde deres, ligesom de selv aldrig have tænkt paa, at ville betvivle os.

§. 50.

De første Rennefler.

Ligesom vi i de første Capitler i Genesiss have to forskjellige Beretninger om Stabelsen overhovedet, saaledes ogsaa

dari angelos etc.). Paa det Samme som den rationallistiske Accommodationshypothese gaar ogsaa det ud, som Schleiermacher temmelig frektydigt udtrykker saaledes, at Christus og de apostoliske Mænd kunde have sagt Alt, hvad de sigte om Englene, uden at have haft en vilkårlig egen Overbeviisning om saadanne Bæfeners Tilværelse, men saaledes, at de kun have tilegnet sig disse Forestillinger ligesom overhovedet Enhver tilegner sig Føllets Forestillinger, idet man nemlig leilighedsvis gjør Brug deraf ved Behandlingen af andre Gjenstande (Glaubensl. I, S. 221 f.). Naar Schleiermacher nu anfører som et Exempel, at vi ogsaa kunne tale om Fær og Ålser, uden at disse Forestillinger behøve at være satte i nogen bestemt Forbindelse med det, hvorom vi egentligt ere overbeviste, saa passer dette Exempel ikke, da vi just sætte hine Forestillinger i det meget bestemte negative Forhold til det, hvorom vi ere overbeviste, at vi ikke træde paa saadanne Bæfeners Tilværelse, og naar vi derfor vilde tale til Andene derom paa en saadan Maade, at det ikke strax var indlysende, at det kun var billedligt, saa vilde det enten være Løgn eller det maa være Accommodation. Men denne vil Schleiermacher nu, efter sin udtrykkelige Forsikring, ikke have tilskrevet Jesus og Apostlene, og saaledes bliver det intet Andet for end at tage deres Talen om Englene, saaledes, som vi opfatte beslægtede Steder i Reformatorernes Skrifter, om hvilke Schleiermacher selv siger, at de ikke i mindre Maade have tvivlet paa Sandheden af de i Skriften fortalte Aabenbarelser af Engle.

²¹⁾ Saaledes f. Er. Reinhard, Dogm., S. 180 f.; Storr, doctr. christ. S. 168.

om Menneskets Skabelse isærbelethed. Thi at det kun skal være et kortere Udtryk, at Gud i det første Capitel paa den sjette Dag efterat have skabt de øvrige Landdyr parviis ogsaa skaber et Par Mennesker, istedetfor at han i det andet Capitel først kun skaber Manden af Støv af Jorden og siden Kvinden af Mandens Ribbeen; hvorhos tillige den gjentagne Omtale af et oprindeligt Par, V, 2, maatte være en sammensfattende Recapitulation, ligesom I, 27 en forelebig Sammensfattelse — : det er en ucritisk Udvei, som nu dog temmelig almindeligt er opgivet. Saaledes kunne i intet Tilfælde begge de hinanden modsigende Fortællinger være historiske, uagtet det N. T. tager dem begge som saadanne (Mt. XIX, 4 f. 1 Cor. XI, 8. 1 Tim. II, 13.); de Grunde, som tale mod den historiske Opfattelse af den første, ere allerede indeholdte i vor Behandling af Skabelseshistorien, og heller ikke med den anden Fortælling er det, som ligeledes tildeels er antydet der, bedre bevendt. Thi at Gud danner Mennesket af Jord, det forudsætter, ligesom hans Aftenvandring i Haven (III, 8), at Forfatteren forestillede sig ham med menneskelige Lemmer; og hvorfor han skal have valgt et Stof, og just Jord, det bliver kun forklarligt af Forfatterens Ønske, at udele det hebraiske Ord אָדָם af אֲדָמָה, hvilket stiller dette Træk under Rubriken etymologisk Mythos. Ogsaa er den historiske Opfattelse af Fortællingen gjort umulig derved, at Gud i samme først efterat han havde skabt Manden ved Erfaring kom til den Indsigt, at Gensomhed ikke var god for ham, at han dernæst først vilde træffe Foranstaltninger derimod ved at skabe Dyrne, og først da han erfarer, at ogsaa disse ere utilstrækkelige, laver sig til at skabe Kvinden. Gudelig, at han frembringer Kvinden af et af Mandens Ribbeen og selgelig for en Deel edelægger dennes nye dannede Organisme forat danne en anden, til hvis Frembringelse et Ribbeen ikke var noget brugeligere Materiale, end et Stykke Jord kunde have været i Guds Haand —, derfor have vel ældre og nyere Theologer fundet paa allehaande Grunde, og segt at vise, at just denne Fremgangsmaade var hensigtsmæssigst og

meest værdig for Gud¹⁾: men vi holde os til Philo og Origenes, der her have hævet sig over deres sædvanlige allegoriske Standpunkt til det mythiske²⁾.

Naar vi nu saaledes opgave alt det Specielle i begge Fortællinger som Digtning, saa bliver Spørgsmaalet kun, om vi maaskee kunde være tilbøjelige til at holde paa det almindelige Datum, at de første Mennesker ere blevene umiddelbart frembragte af Gud, og det som et eneste Par, fra hvilket den hele nuværende menneskelige Befolkning paa Jorden nedstammer? At det sidste, for først at tale derom, er Fortællingens Mening, at den i Adam og Eva ikke vil fremstille Stamfædrene til et Folk eller en Verdensdeel, men til hele Menneskeslægten, og at den samme Betydning af Fortællingen ogsaa forudsættes i det N. T., det indtyder uimodsigeligt af 1 Mos. III, 20. Ap. Gj. XVII, 26, og Theologerne have ikke forsemt, ogsaa her at finde Grunde for Theopropien³⁾. Ja selv Naturforskningen har kun altfor

¹⁾ Man maa sige mellem to Spørgsmaal: 1) Hvorfor er overført Kvinden ikke skabt tilligemed, men efter Manden? *Quod Deus feminam non simul cum homine creavit*, svarer Storr (doctr. chr. p. 184 f.), id eo valuit, ut recenti primo homini per creationem alterius hominis, ipso jam praesente orti, suus ipse ortus, cui interesse non poterat, velut repraesentaretur, ut ex novo hoc facto tanto luculentius intelligeret, per quem ipse etiam esset, et quam potentem, benignum, omnisque utilitatis et opportunitatis providum auctorem haberet. Men det andet speciellere Spørgsmaal var nu 2); *utrum mulier debuerit formari de costa viri?* Respondeo dicendum, svarer Thomas af Aquino (Summa, I, 92, 3), quod conveniens fuit, mulierem formari de costa viri. Primo ad significandum, quod inter virum et mulierem debet esse socialis conjunctio. Neque nempe mulier debet dominari in virum. Et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subjecta. Et ideo non est formata de pedibus etc.

²⁾ S. Leben Jesu, I, S. 3 f.

³⁾ Augustin., de civ. Dei, XII, 21: Non est arduum videre, multo fuisse melius quod factum est, ut ex uno homine, quem primum condidit, multiplicaret genus humanum, quam si id inchoasset ex pluribus. Piunt fætte nemlig, at eo modo vehementius ei com-

hyppigt og altsfor længe været bundet ved den Bane, at foreslå sig Menneskeheden's Begyndelse i den bibelske Form, og den har hellere ved de kunstigste Hypotheser villet forklare Forskjelligheden af Menneskeracerne, samt det, at fjærne og ved store Have adskilte Dele af Jorden i ældgammel Tid vare befolkede, end den vilde afvige fra den kirkelige Forestilling⁴⁾. Uagtet de mange Aarhundreder, i hvilke de i Africa indvandrede europæiske og asiatiske Stammer have opholdt sig under den tropiske Sol, hverken have givet dem Negerens Farve eller Hjernekalkdannelselse; uagtet America's Urindvaanere under alle Bredegrader have en fælleds Stammecharacter; uagtet det er umuligt at indsee, hvorledes Verne i Cydhavet, før den nyere Uddannelselse af Etidsarten, have kunnet blive befolkede fra Asien, saa bliver man dog ved at paastaae, at alle Mennesker i alle Verdensdele nedstamme fra eet Par. Men da det er klart, at man ikke kan forklare Negerens Forskjel fra Kaukasierne, og begges Forskjel fra Malaierne o. s. v., der nu er uovervindelig for enhver climatisk og diætetisk Forandring, af den blotte Indflydelse af Klimaet og Levemaaden, saa stammede man sig ikke, blot for at opretholde Forudsætningen, ved den aabenbare Cirkel, forud at skyde det, som skulde uledes, ind i det, hvoraf det skulde uledes. Hvorfor virkede den afri-

mendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturæ similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necerentur. Eller, som Hugo de S. Viet. de sacram. I, 6, 34 udtrykker det: — *ut omnes dum se ab uno et unum esse cognoscerent, omnes se quasi unum amarent.* Man seer, at der i begge Fremstillingerne tillige er taget Hensyn til den anden Stabelfeshistorie, efter hvilken ogsaa Eva oprindeligt stammer fra den ene Adam.

- *) Hvor kjendelig er ikke denne Forubindtagethed naar Blumenbach, de generis humani varietate nativa, p. 47. til det Spørgsmaal, *sintne fuerintve omnis ævi omnisque gentis homines unius ejusdemque, diversæve plane speciei?* bemærker: *ardua quidem, sed cum ad vindicandam s. codicis fidem, tum ob lucem etc. utilissima et dignissima disquisitio. Malitia quidem, negligentia et novitatis studium posteriori opinioni favebant!*

canste Sol paa en saadan Maade paa de første Indvandrede og deres Afkom, som den nu ikke mere virker paa nogen Indvandret? Af den Grund, svarede selv Kant, at der i Urstammen allerede laae Spirer til Negerdannelsen, ligesom til Dannelsen af de øvrige Racer, der udviklede sig under Indflydelsen af de forskjellige Climater. Og hvorfor vare disse forskjellige Spirer lagte i Urstammen? Forat Mennefteslægten skulde blive stiftet til at opholde sig under de forskjellige Himmelegne⁵⁾. En Anden, der fortvilede om Muligheden af, ad fysisk Veie at uglede hine Forskjelligheder, ugleder dem moralisk af Synden og dens forskjellige Former⁶⁾; men forat gjere det muligt, at det ene Urpars Efterkommere kunne have udbredt sig over de adskilte Lande, maae mellemiggende Continenter være gaarde under⁷⁾.

Rigtignok, saalænge man forestiller sig Skabelsen af det første Mennefte som en umiddelbar Handling af Gud — her feres vi hen til det første af de ovenfor udhævede Puncter — saa kan man altid sige, at Gud, der ikke gjør noget Overflødigt, oprindeligt kun havde skabt eet Par, da han kunde overlade den succesfive Befolkning af Jorden til deres naturlige Forplantning⁸⁾. Indvendinger som dem, at et ugunstigt Tilfælde jo let havde kunnet bortrive det ene Par eller dets i Begyndelsen lidet talrige Familie, falde af sig selv bort paa dette Standpunct, der feier en vidunderlig Opholdelse til den vidunderlige Skabelse;

⁵⁾ Kant, über den Begriff einer Menschenrace, Vermischte Schriften, II, S. 618: Kun naar man antager, at der i een eneste første Stammes Spirer nødvendigviis maae have ligget Anlæg til alle disse Racerforskjelligheder, forat den kunde være stiftet til efterhaanden at befolke de forskjellige Egne af Jorden, kan man forstaae, hvorfor der, naar disse Anlæg ved given Leilighed udviklede sig paa forskjellig Maade, opstode forskjellige Arter af Mennefter, der derpaa nødvendigviis i Avlingen maatte forplante deres bestemte Character o. s. v. Jfr. Abhandlingen von den verschiedenen Racen der Menschen, sammebeds S. 607 ff.

⁶⁾ Steffens, Anthropologie, II, S. 415.

⁷⁾ Samme, sammeft. S. 409 f.

⁸⁾ Reinhard, Dojm. S. 245. Jfr. Kant, von d. versch. Racen der Menschen, p. anf. St. S. 610.

tillige var det muligt for Gud, naar hans Hensigter forbrede det, at føre Adams og Evas Efterkommere med tørre Fødder over tørre Have end det rene Hav: — men dette theologiske Standpunct er ogsaa den fuldkomne Negation af Naturforskningens Standpunct og af Videnskabens overhovedet. Denne tør paa intet Punct lade den guddommelige Causalitet træde umiddelbart ind i dens Rækker; efter den har ikke Gud som saadan, eller quatenus infinitus est, sed quatenus per elementa nascentis telluris explicatur, skabt Menneskene. Dette er den Anskuelse, der allerede laae til Grund for de gamle Sagn om Autochthoner, som blev foredraget af græske og romerske Philosopher, rigtignok meest i sælsomme Former⁹⁾, og af Kirke lærerne paa det Allerivrigste bekjæmpedes; men nu paany er blevet saavel Naturvidenskabens som Philosophiens Lære¹⁰⁾. Efter den ere alle organiske Væsener

⁹⁾ Lactant. divin. instit. II, 11: Ajunt (10: errantes philosophi, et ii maxime, qui esse providentiam negant, altsaa især Epicuræerne), certis conversionibus coeli et astrorum motibus maturitatem quandam exstitisse animalium serendorum: itaque terram, novum semen genitale retinentem, folliculos ex se quosdam in uterorum similitudinem protulisse, de quibus Lucretius:

Crescebant uteri terræ radicibus apti,
eosque, cum maturuissent, natura cogente ruptos animalia tencra profudisse. Deinde terram ipsam humore quodam, qui esset lacti similis, exuberasse, eoque alimento animantes esse nutritos. Quomodo igitur vim frigoris aut caloris ferre aut vitare potuerunt, aut omnino nasci, cum sol exureret, frigus adstringeret? Non erant, inquit, in principio mundi hiems et æstas, sed perpetua temperies et ver æquabile. Cur ergo nihil horum fieri etiam nunc videmus? Quia semel, ajunt, fieri necessarium fuit, ut animalia nascerentur: postquam vero esse coeperunt, concessa his facultate generandi, et terra parere desiit, et temporis conditio mutata est.

¹⁰⁾ Jeg henholder mig til Burdach's Physiologie als Erfahrungswissenschaft, I. Band; Carus, System der Physiologie, I. Band; Schelling's Zeitschrift für speculative Physik, II, 2; Oken, Entstehung des ersten Menschen, Jfis, 1819; Bayrhoffer, Beiträge zur Naturphilosophie, 2ter Beitrag.

avlebe af det Uorganiske. Om vor Planet især er det upaatvivleligt, at den først efterhaanden har erholdt sin nuværende Beskaffenhed, at den i Urtiden har været ubeboelig for organiske Væsener, og at disse samtlige lidt efter lidt ere opstaaede uden Forældre, altsaa ved en uligeartet Uvling. Herefter og efter andre Kjendsgjerninger at demme har vor Planet i hiin Tid besiddet en overvætted Tannelsekraft, der nu er begrændset i Omfanget af dens Ytringer og virker i Opholdelsen af det Elaste, idet den formidler de høiere organiske Formeres Vedvaren alene ved Forplantning. Nærmere maa det have været det flydende Element, men ikke som det nu er, men svangret med de Livs spirer, som det nu har udfilt af sig, der, under Indflydelse af Urtidens mildere Temperatur, trinvist fødte Spirerne til de lavere, dernæst til de høiere Organismer, og endelig efter lange Forberedelser gjennem de forskjelligste Blandinger og Søndringer ogsaa Spirerne til den menneskelige Organismus¹¹⁾.

Følgende Indvending mod denne Theorie ligger nær: hvorfra opstaae Dyr og Mennesker ikke mere paa en lignende Maade? Havde Naturen, bemærker Reimarüs, engang formaaet Eligt, saa vilde vi ogsaa hist og her i det fæde Dynd see halvt eller ganske uddannede, formede eller usformede, nye og ubekjendte eller gamle og bekjendte Dyr danne sig ved Solvarmen¹²⁾. Alere den gamle Lucretüs har herimod beraabt sig paa Jordens forskjellige Livsperioder, og gjort opmærksom paa, at man deraf, at Jorden i sin høie Alderdom er ufrugtbar, ikke medrette kan slutte til dens Ungdom¹³⁾: og Naturforskningen i vore Dage er

¹¹⁾ Burdach, p. anf. St. S. 9. 342; Carus, p. anf. St., S. 112.

¹²⁾ Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. S. 90.

¹³⁾ De rer. nat. II, 824 f.:

Sed quia finem aliquem pariendi debet habere,
Destitit ut mulier spatio defessa vetusto. — —

1150 ff. Jamque adeo affecta est ætas effoetaque tellus:

Vix animalia parva creat, quæ cuncta creavit
Sæcla, deditque ferarum ingentia corpora partu.

enig med ham heri¹⁴⁾. Endnu stærkere har Schelling gjort opmærksom paa hvad vi allerede ovenfor antydede, nemlig, at den uorganiske Materie, som nu ligger for os, og paa hvis Ustikethed til at producere Organismer man nu beraaber sig, slet ikke mere er den samme som den, af hvilken man paastaar, at de oprindeligt ere fremgaaene; den er derimod det af Jorden, som ikke kunde blive Dyr og Plante, eller forvandle sig til det Punkt, hvor det vilde blive organisk, altsaa Residuet af den organiske Metamorphose¹⁵⁾. Dog, det er ikke engang sandt, at Organismer ikke mere fremkomme paa en lignende Maade. Reimarus saae meget vel, hvor mægtig en Støtte den Theorie, som han bekæmpede, havde i nogle af de laveste Dyrearteres vedvarende generatio æquivoca, der var bleven gjort sandsynlig ved Buffon's, Needham's o. A. Opdagelser. Consequent nægtede han derfor ubetinget Muligheden af, at levende Væsener kunde opstaae paa denne Maade, hvilket nutildags, efter saamange omhyggelige Jagttagelser og Forsøg, ikke vel gaaer an. Det er afgjort, at der dels af uorganiske, dels af uligeartede organiske Stoffer under visse Omstændigheder endnu bestandig dannes levende Væsener: naar man gyder Vand ikke blot paa mineraliske og vegetabiliske, men ogsaa paa mineraliske Legemer, de saakaldte Infusorier; i det dyriske Legeme Entozoerne. Dog, man lader ikke Slutningen gjælde fra disse smaa og lave Or-

¹⁴⁾ Burdach, p. anf. St. C. 341: Den Indvending, at nu ingen fuldkomnere organiske Væsener opstaae ved generatio æquivoca, er ugyltig; thi Meget stier nu ikke mere, som engang maa være stiet; der opstaaer ikke mere nogen Granitmasse ved en Bundfældning i Vandene, og der være ingen Klipper af Urbjergarter. Vi see, hvad Jordens Naturkraft nu formaaer, hvad den forud formaaede, det see vi blot af Følgerne og Virkningerne: men Alt tyder hen paa, at Jorden, ligesom et organisk Legeme, i de forskellige Tidsrum, i hvilke den har bestaaet, har besiddet forskellige Kræfter; at dens Ungdomstid er forbi, i hvilken den skulmede af Livsfylde og udgjød sin productive Kraft i en uendelig Mangfoldighed af Frembringelser; at den neppe mere frembringer noget Nyt, altsaa forførtæbelen har mistet sin Volekraft.

¹⁵⁾ Schelling, p. anf. St. 120 f.

ganismer til den heieste, den menneskelige. Men Vændeformen, som ikke sjelden bliver nogle og tyve Fod lang, er ikke et lille Dyr, og heller ikke vil man finde Indvoldsormenes og Infusoriernes Uygning saa kunstløs, naar man lader sig dem anatomere, hine af Bremser, disse af Ehrenberg. De første lægge deels Æg, deels bringe de levende Unger til Verden, og dog kunne de første Exemplarer af enhver af disse Dyrearter kun have dannet sig ved generatio æquivoca: just ligesom vi paa staae om Mennesket, at det først er fremstaaet paa Jorden ved uligeartet Avling, men nu forplanter og formerer sig ved den kjendslige. Den uhyre Forstjæl, som der endnu bestandig bliver mellem disse Dyrearter og de heiere Organismer, er paa ingen Maade større end Forstjællen mellem de Forhold, under hvilke engang de sidste maae være opstaaede, og de, under hvilke alene de første endnu opstaae paa denne Maade: den uligeartede Avling er de forsvindende Rester af en Bevægelse, hvis voldsomme Begyndelse alt organisk Liv har at takke for sin Oprindelse. Dog sæt ogsaa, at Mennesket havde kunnet fremkomme paa denne Maade, hvorledes kunde det være istand til at opholde sig, da det uden tvivl ikke strax fremstod som udvoret? Skulle vi med denne Indvending ved, ligesom Epicuræerne, at lade Jorden give Melk i hiin Periode? eller ved med Oken først at lade Menneskene bryde frem af den Skal, hvori de udviklede sig i Uthavet, i Esterrelse af toaarige Værn, forat de selv kunde være stikkede til at søge sig Næring¹⁶⁾? Hellere tilstaae vi ogsaa her, ligesom ovenfor ved Væren om den evige Skabelse, Utilstrækkeligheden af vor Forestilling, men holde desto fastere paa vor Tankes Reden, der, i Overensstemmelse med det Eucretiske

Nam neque de coelo cecidisse animalia possunt,
kun kan begribe Menneskeslægstens Oprindelse paa den angivne Maade¹⁷⁾.

¹⁶⁾ Oken, p. anf. St. S. 1121.

¹⁷⁾ Ogsaa Carus bemærker til hiint Forsøg af Oken, p. anf. St. S. 113: Jeg vilde dog raade til, at vi i saadanne Ting, om hvilke

Men naar saaledes den første Frembringelse af Mennesker opfattes som en naturlig Proc. s, som Resultatet af et Sammensted af visse physiske Betingelser, saa er det ikke til at indse, hvorfor disse Betingelser (en vis Vanding af Stoffene under visse Forhold af Temperatur, Electricitet, Galvaniisme o. s. v.), kun skulde være trufne sammen een Gang og paa et Punct af Jordfladen, og selgelig kun have havt eet Menneskepar til Product. Tværtimod, opstode der eengang saadanne Spirer, saa opstode de uendeligt, forat tale med Oen, i tusindvis¹⁸⁾; som Naturens Frembringelse maa Mennesket ogsaa være opstaaet under Naturens Typus, d. e. i en Flcerhed af Exemplarer, eller neiagtigere en Mængde af Spirer, af hvilke de færreste naaede deres Udfoldelses Maal¹⁹⁾, og kun paa denne Maade var Slægten ikke udsat for at forulykkes ved Tilfældigheder, og det, at alle Verdensdele i ældgammel Tid vare befolkede²⁰⁾, samt at Racerne ere forskjellige, bliver tillige derved forklarligt.

Naar vi saaledes baade have opgivet Menneskslægstens Nedstammelse fra eet Par og dens Oprindelse fra en umiddelbar gudsdommelig Skabelse, saa bevidner dog en Theolog, der ingenlunde deler denne Anskuelse, at vi hverken ved det Første opgive den humane Idee om Menneskefamiliens Enhed, eller ved det Andet Gud som Skaber af Menneskeslægten²¹⁾; men hvad vi have vundet derved, vil snart vise sig.

vi paa ingen Maade kunne komme til sand Kundskab, lade os nøie med den almindelige Ahnelse alene uden at ville gaae ind i Forestillingens Detail, hvorved en alvorløs Omfamen af Phantasien, der ikke anskaaer sig for Bidskaben, bliver uundgaelig.

¹⁸⁾ Ogsaa om Stoikerne siger Lactantius, p. anf. St. VII, 4: *ignorant unum hominem a Deo esse formatum, putantque homines in omnibus terris et agris tanquam fungos esse generatos.*

¹⁹⁾ Carus, p. anf. St. 112. Bayrhoffer, p. anf. St. S. 48.

²⁰⁾ Med Hens. n herpaa antog Theophrastus Paracelsus en særegen amerikansk Adam; men for denne Tanke, der paa hans Tids Standpunct var meget fornuftig, kaldte Blumenbach, p. anf. St. p. 48, ham *lepidum caput.*

²¹⁾ Bretschneider, Dogm. I, S. 812.

§. 51.

De første Mennefters oprindelige Fuldkommenhed. Bibelen og den ældre Kirkes Lære herom.

Efter den første af vore to Skabelsehistorier skabte Gud Mennesket efter sit Billede, ligst med sig (בְּצַלְמֵנוּ בְּצֶלְמֵי אֱלֹהִים I, 26 f.), og med den Bestemmelse, at det skulde føre Herredømmet over alle Dyr paa Jorden (jfr. Ps. VIII, 6 f.). Ligesom Gud havde skabt Mennesket efter sin Eignelse (בְּדִמְיוֹתָיו), saaledes avlede Adam snart en Søn ham lig, efter sit Billede (בְּצַלְמֵנוּ בְּדִמְיוֹתָיו V, 1 ff.), og Gudsbilledet, (בְּצֶלְמֵנוּ), efter hvilket Gud har skabt Mennesket, bliver senere angivet som Grund for Mordets Straffskyldighed (IX, 6). Efter det første Sted bestaar Menneskets Eighed med Gud i dets Herredømme over Jorden, fra hvilket imidlertid den indre Grund til dette Herredømmes Mulighed og Virkelighed, Menneskets intelligente Natur, ikke maa afstilles (jfr. Sirach XVII, 3 ff.); paa det andet Sted maa man uden tvivl tænke paa en ydre Eighed mellem Menneskets Legeme og den skabende Guds ætheriske Egeskaber; medens det tredje Sted sammensatter alle disse Fortrin hos Mennesket.

Den anden Skabelsehistorie, Jehovistens, vedr ikke Noget om, at Mennesket er skabt i Guds Billede. Dets Udtryk bestaar her i, at dets Legeme er dannet ved Guds Eksterhaand, og i den Livsaande, som han har indaandet i dets Næse (II, 7). Og denne Gave synes, i Forbindelse med Livstræet, af hvis Frugter Urmenneffene kunde nyde (II, 9. III, 22), at have indeholdt U dødelighed, da Døden først bliver tilskikket dem paa Grund af en Forsælse (II, 17. III, 19). Ogsaa var der efter denne Relation givet dem en Tilværelse uden Røje og Smerte i en af Gud plantet Lyshave (לְעֵדֶן, LXX: παράδεισος), under den Betingelse, at de ikke maatte spise af Kundskabens Træ paa Godt og Ondt, der tilligemed Livets Træ stod i Haven (II, 8 ff. 15

f.). Deres oprindelige Aands- og Gemytsstilstand betegnes her ved, ligesom ogsaa ved det Træf, at de gif nøgne uden at stamme sig (II, 25), som en ligesaa uskyldig som uubbannet Tilstand; men ingenlunde som et høit Trin i aandelig og sædelig Fortræfsfelighed, hvilket allerede indlyser deraf, at Erkjendelsen af det Gode og det Onde fremstilles som Gudvæsenernes Forrettighed, i hvilken Menneskene, paa Grund af deres Svaghed, ikke kunde tage Deel uden Skade (III, 5. 22); ligesom ogsaa ellers i det G. T. den umyndige Alder pleier at adskilles fra den voksne ved Engelen paa Grundstaben om hvad der er godt og ondt (5 Mos. I, 39. Jes. VII, 15).

I det N. T. betragter Paulus paa et Sted, hvor han argumenterer som Rabbiner, paa Grund af en Sammenblanding af begge Skabelsehistorierne, kun Manden som Guds umiddelbare Afbillede og Afglænde (1 Cor. XI, 7); i Grækerne's Sprog oversætter han dette Begreb idet han kalder Menneskene Guddommens Slægt (Apost. Gj. XVII, 28); fra et specifikt kristeligt Standpunkt endeligt seer han i Menneskehedens nærværende Tilstand ikke det gamle Menneske, der skal aflægges, men det nye, der ved Kristus skal isæres, som det, der er skabt efter Guds Billede i Retfærdighed og Hellighed (Eph. IV, 24. Col. III, 10): i det første Sted synes der at være meent en mere fysisk, i det andet nærmest en aandelig, og i det tredje en moralsk Eighed. Ogsaa tænkte Paulus sig de første Mennesker som oprindelig uædelige, idet han først lader Demen komme ind i Verden som en Følge af deres Synd (Rom. V, 12); dog tilskrev han dem et jordisk Legeme (1 Cor. XV, 45 ff.), om hvilket han maaskee forudsatte, at det, hvis Synden ikke var indtraadt, uden Død vilde være blevet forvandlet til et uforgjængeligt pneumatisk (jfr. 1 Cor. XV, 51. 2 Cor. V, 2 ff.).

Al de ældre Kirkelærere refererede nogle Guds Billede til det menneskelige Legeme, og deraf adskilte man ogsaa undertiden Guds Eignelse, hvilken man refererede til Menneskets aandelige Side ¹⁾.

¹⁾ Clem. homil. III, 7: ὁ — ὄντως ὡς ὅτις ἐστὶν ἡ τὴν μορφὴν τοῦ ἀνθρώπου βασίζει σωμα. X, 6: οἱ τινες ἐχέτε αὐτὸ ἐν μὲν τῇ σω-

De to ovenfor anførte hebraiske Udtryk oversatte LXX nemlig ved κατ' εἰκονα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν, og de bleve nu ved en sædvanlig Misforstaaelse af den hebraiske Talebrug, opfattede som to forskellige Begreber²⁾. Istedetsfor at referere εἰκονα eller imago til det menneskelige Egebene, refererede imidlertid Alexandrinerne og efter deres Exempel de fleste Afdigere Kirkefædere det til det Mennesket medskabte moralske Anlæg, ὁμοιωσις eller similitudo derimod til den Uddannelse af samme, som vi selv skulle erhverve. Efter denne Bestemmelse var Mennesket ikke skabt af Gud som oprindeligt fuldkommen, men kun forberedt til at opnaae Fuldkommenhed³⁾; det var endnu γυμνός; derfor ogsaa ufuldstændigt til den højere γνῶσις⁴⁾; ligeledes i og for sig selv hverken dødelig eller u dødelig; men om Liv eller Død skulde blive det tildeel (her adskilte man ikke altid tilberlig Egebene og Sjælen; det skulde beroe paa dets Opførsel⁵⁾). Paradiset blev tidligere alt efter Gædrenes Randsretning, snart opfattet som et virkeligt

κατὰ τὴν εἰκονα, ὁμοίωσις τε ἔχεται ἐν τῇ ψυχῇ τῆς γυναικὸς τῆς
μοιωμένης. Iren. adv. hær. V, 6, 1: Det fuldstændige Menneske
med Egebene, Sjæl og Aand, hic est, qui secundum imaginem et
similitudinem factus est Dei. Men uten Aanden imperfectus est
imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non
assumens per spiritum.

²⁾ Derimod erklærer sig f. Ex. Calvin. instit. I, 15, 3.

³⁾ Orig. de princip. III, 6, 1: Imaginis dignitatem in prima
conditione percepit (homo); similitudinis vero perfectio in
summatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriam
studii ex Dei imitatione conscisceret, cum, possibilitate
perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine
per operum expletionem perfectam sibi ipsi similitudinem conser
varet. Joh. Dam. II, 12: το μὲν κατ' εἰκονα το νοερον δὲ
καὶ αὐτεξουσιον· το δὲ κατ' ὁμοίωσιν τὴν τῆς ἀρετῆς κατὰ τὸ
νατον ὁμοίωσιν. Ifr. Iren. adv. hær. IV, 37; Clem. Alex.
Strom. VI, 12; Scotus Erigena de div. natur. II, 25. V, 3

⁴⁾ Theophil. ad Autolyc. II, 25.

⁵⁾ Examine, sammest.

Sted paa Jorden⁶⁾, snært som Allegorie⁷⁾; senere blev det almindeligt at forbinde begge Opfattelsesmaader⁸⁾.

Disse Forestillinger om Menneskets Tilstand bleve nu efterhaanden, især ved Augustin i Striden mod Pelagianerne, mere og mere udviklede. Efter Augustin havde Adam før Faldet den fuldkomneste Forstand, saa at de Mandrigeste efter ham i denne Henseende forholdt sig til ham, som Skilbpadder i Henseende til Hurtighed forholdt sig til Fuglene⁹⁾. Endvidere var han efter Augustin ikke blot, som Pelagianerne vilde, skabt med *possibilitas bonæ voluntatis*, men med en virkelig bona

⁶⁾ J. Cr. Epiphanius Ancorat. 51 ff.

⁷⁾ Orig. de princip. IV, 16: *τις — ὅπως ἡλιθίος, ὡς οἰσθῆναι, τροπον ἀνθρώπου γεωργῶν τον θεον πεφυτευκῆναι παραδεισον ἐν Ἑδεμ κατὰ ἀνατολάς, καὶ ξυλον ζωῆς ἐν αὐτῷ πεποιηκῆναι ὄρατον καὶ αἰσθῆτον, ὥτε δια τῶν σωματικῶν ὁδόντων γευσσόμενον τὴ καρπῇ το ζῆν ἀναλαμβάνειν, καὶ πάλιν καλῶ καὶ πονηρῶ μετεχειν τίνα παρὰ το μεμασησθαι το ἀπο τῆδε τῆ ξυλου λαμβανόμενον; ἐὰν δὲ καὶ ὁ θεος το δειλινον ἐν τῇ παραδ.σῷ περιπατεῖν λεγῆται, καὶ ὁ Ἄδαμ ὑπο το ξυλον κρυπτεσθαι· ἢ οἶμαι διαφέρει τίνα περὶ τῶ αὐτῶ τροπικῶς δια δοκῆσης ἰσορίας καὶ ὁ σωματικῶς γεγενημένης μὴνυειν τίνα μυστηρία.*

⁸⁾ Augustin. de civ. Dei, XIII, 21: *Nonnulli totum istum paradisum ubi primi homines parentes generis humani — fuisse narrantur, ad intelligibilia referunt, arboresque illas et ligna fructifera in virtutes vitæ moresque convertunt: tanquam visibilia illa non fuerint, sed intelligibilium significandorum causa eo modo dicta vel scripta sint. Quasi propterea non potuerit esse paradisi corporalis quia potest etiam spiritualis intelligi etc.* Joh. Damasc. II, 10: *τινες μὲν ἢν αἰσθῆτον τον παραδεισον ἐφαντασθῆσαν, ἕτεροι δὲ νοητον· πλην ἐμοὶ γε δοκεῖ, ὅτι, ὡς περὶ ὁ ἀνθρώπος αἰσθητός ἄμα καὶ νοητός ἐδεδημιουργητο, ὅτω καὶ το τῶν ἱερῶτατον τεμένος αἰσθητός ἄμα καὶ νοητός — τῷ γὰρ σωματὶ ἐν τῷ θειοτάτῳ χωρῷ καὶ ὑπερκαλλεῖ αὐλισσόμενος, τῇ δὲ ψυχῇ ἐν ὑπερτέρῳ καὶ περικαλλεσέρῳ τότῳ διετριβε, θεον ἔχων οἶκον ο, s. v. Thom. Aq. I, 102, 1. Derimod Scot. Erig. IV, 18: Epiphanius nimium simpliciter sentiens terrenum quendam locum paradisum æstimat, terrenaque ligna fontesque sensibiles, quod vera deridet ratio.*

⁹⁾ Augustin. de peccator. meritis et remiss. I, 37; Opus imperf. c. Julian. V, 1. VI, 9.

voluntas, vel ikke med en uforanderlig god Villie, med non posse peccare, men dog med posse non peccare; adjectorium gratiæ, sine quo non sit, kom ham tilgode, og ved tro Benyttelse af dette havde han kunnet erhvervet sig det heiere adjutorium quo sit¹⁰⁾. Ligeledes havde Adam først sin immortalitas minor, æ posse non mori, og skulde først først tjene sig immortalitas major, æ non posse mori; hans Begjær var endnu et sandfælt, der behøvede Næringsmidler til sin Vedligeholdelse, og vilde have betjent sig af Livstræets Frugter mod Alderdom og Død, og først naar non posse peccare indtraadte, vilde det være bleven forvandlet til et ætherisk, der ikke mere behøvede Næring, og var utilgængeligt for Alderdom og Død¹¹⁾.

Ved disse Bestemmelser vilde forøvrigt Augustin kun begrænse Varigheden af de første Menneskers oprindelige Tilstand, men ikke dens egentlige Qualitet. Tværtimod lod han hvad det Sædelige angaaer, det i hans Næste heieste Kriterium paa Fuldkommenhed findes hos Adam, idet han var af den Mening, at denne i Paradiis vilde have fuldbyrder Afslængelsen med det fuldkomneste aandelige Herredømme over sig selv¹²⁾, medens Pelagianerne holdt den sandfæltige Lust og Attraa for

¹⁰⁾ *Summe de corrept. et gratia*, 11 ff.; *op. imperf. c. Jul. V*, 61, VI, 12.

¹¹⁾ *Summe de Genesi ad lit. III*, 3, de pecc. mer. et remiss. I, f. II, 21; *adv. Julian. IV*, 14; *op. imperf. c. Jul. VI*, 12, 31; *de civ. Dei XII*, 21. XIII, 20.

¹²⁾ *De civit. Dei XIV*, 23: Libido — eo magis erubescenda est quod animus in ea nec sibi efficaciter imperat, ut omnino non libeat, nec omnimodo corpori, ut pudenda membra voluntas potius quam libido commoveat: quod si ita esset, pudenda omnia non essent. Nunc vero pudet animum, resisti sibi a corpore quod ei natura inferiore subiectum est. 3 Paradiiset vilde nu nuptiæ — et diligendam prolem gignerent, et pudendam libidinem non haberent. Med eet Ord: ita genitale arvum vas in hoc opus creatum seminaret, ut nunc terram manus. — Nec — incredibile videri, etiam illud unum sine ista libidine voluntati potius

naturlig, og saameget desto mere troede allerede at maatte sætte den i Virkelsen, som Verden til Gravalb jo kun kunde gaae gennem Eysten¹³⁾. — Ganske særdeles magtpaaliggende var det Augustin, at lade de første Menneskers Opholdssted, Paradiset, vise sig som Stedet for den fuldkomneste Eysalighed. Da Egetestamentet efter Mt. XXII, 30 skulde ophøre med Døden, saa sluttede Pelagianeren Julianus, at det kun kunde være indstiftet tiligemed Døden forat fylde de Huller, som opstaae ved denne, og at selvsig, da Egetestamentet allerede var indstiftet i Paradiset, Døden ogsaa maatte have hersket der¹⁴⁾; ligesom allerede Goelstinus havde lært, Adam mortalem factum, qui, sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. O I Glendige! udraaber Augustinus, som indbilde Eder, at Mennesket kunde dee i Paradiset! Vilde I betragte hiint Steds Ealsalighed med christelig Bevidsthed (christiano affectu), saa maatte

isse servire, cui tot membra nunc serviunt. An vero manus et pedes movemus quum volumus — et non credimus, ad opus generationis filiorum — obedientes hominibus ad voluntatis nutum, similiter ut cetera, potuisse illa membra servire? De pudseerlige Analogier, paa hvilke Kirkelæreren i det følgende Cap. beraaber sig, maa man læse efter hos ham selv. Ligesom Augustin gjør den kjendelige Proces, saaledes gjer Thomas endogsaa dens Product afkængig af Menneskets Vilkaarlighed, idet han finder det sandsynligt, at uden Syndesfalbet secundum voluntatem generantis distingueretur sexus in prole. Summa, I, 99, 2.

¹³⁾ Hos August. de nat. et grat. 71: Naturalem esse omnium sensuum voluptatem, testimonio universatis edocemur. Hanc autem voluptatem et concupiscentiam ante peccatum in paradiso fuisse, res ipsa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit.

¹⁴⁾ Hos August. op. imperf. VI, 30: Conscius operis sui (Christus), propter quid conjugia instituisset, expressit, videlicet ut damna mortis fetura suppleret, statim autem cessatum ire secunditatem, cum mors avara cessaverit. Si ergo, Christo teste, qui condidit, fertilitas ob hoc creata est, ut cum fragilitate configeretur, et hæc conditio nuptiarum ante peccatum ordinata est: apparet quoque mortalitatem non ad prævaricationem spectare, sed ad naturam, ad quam spectare leguntur et nuptiæ.



J indser, at selv Dyrene der vilde have været udelige, eller at, hvis denne Gave blot skulde have været Menneskene forbeholdt, Dyrene, i Følelsen af den forestaaende Opledning vilde være frebne bort eller tagne ud af Paradiset, da jo ogsaa Menneskene, trods Synden, ikke havde kunnet dee naar de ikke vare fordrevne detsfra ¹⁵⁾. — At Mennesket ogsaa allerede i Paradiset havde været bestemt til Arbejde, det troede Julian at findes i 1 Mos. II, 15 udtaalte Bestemmelse til at dyrke Eden Have; hvorhos han i Evenden ikke saar en Straf, men tværtimod et naturligt Føttelsesmiddel ¹⁶⁾; men Augustin mente, at Menneskene ser Syndesfaldet og hvis det ikke var indtruffet, vilde have arbejdet uden Anstrængelse blot for Forneielse, og det saavel aandeligt som legemligt, idet han ogsaa udtrykkeligt udelutter tormenta discentium fra Paradis. — Eigesaa aabenbart iser kom Fødselsmerterne Julian at henhere til den menneskelige Naturs oprindelige Indretning; og at de ikke kunde være Straff for Synden, det syntes ham især at være indlysende deraf, at de samme Emner ogsaa findes i Dyreriget, som dog ikke har

¹⁵⁾ Opus imperf. III, 117. — Jfr. ogsaa VI, 30: Tantumne te offendit locus prædicatissimus beatorum, ut a te in eum et mors et damifica et avara mittatur? O inimici Dei gratiæ, inimici paradisi Dei, quo amplius progredi poteritis, quam ut sanctorum deliciarum dulcedinem amarissimis poenis impleatis, nihilque velitis esse paradisum, nisi gehennam minorem?

¹⁶⁾ Julian. ap. Augustin. op. imperf. VI, 27: In sudore autem facie tue edes panem tuum, non satis ad ærumnam video pertinere: siquidem etiam naturale adjamentum est, ut operantium artus sudore recreentur. Illi autem ante peccatum laborem incubuisse, cultus lectio ipsa testatur. Sic enim ait: Et sumsit dominus Deus hominem, quem fecit, et posuit illum in paradiso, operari illum et custodire. Si ergo etiam in paradiso noluit eum Deus pabulæ examussim illaborata suscipere, sed indicto operationis, quam indiderat, excitavit industriam: quid ei novum accedisse credimus, si sentiret sudorem, qui experiebatur laborem? Ogsaa herimel Jar Augustin igjen tun det Prædikestolsstrig (p. anf. St.): Tantumne te libuit quietissimo beatorum loco — etiam in viris sudorem laboris immittere? etc.

nogen Deel i Synden ¹⁷⁾. Men have Dyrene da, spørger Augustin sin Modstander, sagt dig, om hine Toner, som de give fra sig naar de føde, ere Smertes eller Glædeslyd? Hensene synes idetmindste, naar de lægge Eg, snarere at synges end at klage. Tog en ogsaa det Sidste var Tilfældet, saa vilde Menneskets Straf just bestaae i, i dette Punkt at være gjort lige med Dyrene ¹⁸⁾. — Ogsaa om de nyfødte Værns nærværende Tilstand havde Augustin egne Tanker. Deres Eidenhed, Ubehjælpelighed, deres Mangel paa Talevne og Forstand, deres Tilstand, der er langt hjælpeløse end de unge Hunde eller Fugle, der langt hurtigere kunne gaar og forserge sig, var dog altfor betænkelig. Under tiden viste Augustin vel at berolige sig ved angaaende ved den aandrige Tanke, at den menneskelige Natur begynder saamaget dybere i sine Nysedte end den dyriske, som den har istunde at stige højere; ligesom Veen maae trækkes længere tilbage til et stærkere Stud ¹⁹⁾. Men herved kunde han ikke blive staaende. Havde Gud da ikke — dette Spørgsmaal var allerede tidligere opstaaet for ham — idetmindste kunnet give Mennesket det Samme som han giver Dyrene ²⁰⁾? Visstlig, i Pa-

¹⁷⁾ Julian: ap. Augustin. p. anf. Et. VI, 26: Quam insanum est, quod dicitis, dolorem pariendi comitem esse peccati, cum ita perspicue ad sexuum conditionem magis, quam ad criminum respiciat ultionem, ut omnia animalia, nullo maculata peccato, hos angores, hos gemitus, in parturitione patientur? per quod apparet, argumentum non esse peccati, quod invenire etiam sine peccato potest.

¹⁸⁾ Augustin. p. anf. Et.: Numquid tibi dixerunt animalia, utonam ille gemitus sit enentium vel dolentium? Gallinas sane parituras similiores esse cantantibus quem dolentibus cernimus etc.

¹⁹⁾ De civ. Dei, XIII, 3.

²⁰⁾ De peccator. mer. et remiss. I, 38: Poterat certe (omnipotentia creatoris) quod multis etiam pecoribus praestitit, quorum pulli, quamvis, sint parvuli, neque accedentibus corporis incrementis etiam mente proficiant, quoniam rationalem animam non habent, tamen etiam minutissimi et currunt et matres agnoscunt etc. Contra homini nato nec ad incessum pedes idonei nec manus saltem ad scalpendum habiles etc.

radiset vilde der vel ogsaa været avlet og født Værn, men ligesom Avelingen var uden syndig Eft, saaledes vilde de Nyfødte ikke være stumme, ikke uden fri Brug af deres Lemmer og af deres Fornuft; vel maatte de komme til Verden som smaa, paa Grund af deres Forhold til Moderens Legeme²¹): — imidlertid, hvo ved, om Gud, der jo af et lille Ribben Aar byggede Adam en fuldvoksen Kvinde, ikke ogsaa Aar vilde have gjort de nyfødte Værn i Paradis til fuldvorne Mennesker²²). Intet Tilfælde vilde nogen Smerte af hvilken som helst Art have brædt Menneskene i Paradiset, ingen Sygdom vilde have kastet dem paa Eriet, ingen Gift vilde have dræbt dem, intet Tilfælde vilde have saaret dem eller berøvet dem en Teel af deres Legeme²³). Ogsaa efter Gregor af Nyssa begyndte de nuværende Noget først paa Grund af Faldet, ja først efter Syndfaldet, at spise Kød, medens de før (ligesom Hunden endnu uvidende bruger som Kød), havde spist Græs, og efter Basilus var Rosen før

²¹) Op imperf. III, 198: Nascetur etiam natura humani in paradiso ex Dei benedictione secunda, etiamsi nemo peccasset, donec Deo prægignitus sanctorum numerus completeretur. Sed illi parvuli nec starent in paradiso, nec muti essent, nec aliquando ut ratione non possent, nec sine non membrorum infirmi et inertes jacerent, nec morbis affligerentur, nec a bestis lacerentur, nec venenis necarentur, nec aliquo casu vulnerarentur, nec ullo sensu aut ulla parte corporis privarentur — nec surgentes in pueritiam domarentur verberibus, aut erudirentur laboribus, — nec dolore emendarentur, sed excepto propter incapaces utero matris sui corporis quantitate talen omnino, qualis Adam factus est, gignerentur.

²²) De pecc. mer. et remiss. I, 37: Quamvis, cum exigua sit pars corporis costa, non tamen propter hoc Deus parvulam viro conjugem fecit, quam edificavit in mulierem: unde et ejus filios poterat omnipotentia creatoris mox editos grandes protinus facere.

²³) S. Stedet Anm. 22. og de civ. Dei XIV, 26. Af de tre først anførte Skrifter er det de pecc. mer. etc. det tidligste (Skrivet 112), det de civ. Dei det mellemste (113—126), opus imp. det sidste (128—130).

Faldet uden Tørne, medens dog samme Kirkefader antager Giftpflanterne for en oprindelig Bestanddeel af den jordiske Natur²⁴).

Trods alt dette holdt Augustin og efter ham Kirken fast paa de to Puncter, at Mennesket ogsaa før Faldet allerede havde et jordist, ikke blot aandeligt Egeeme, og at ogsaa allerede i Paradiset Forplantning ved Kjensblandelse vilde have fundet Sted²⁵). Dette var fornemmeligt af exegetiske Grunde, men det stred ogsaa benbart mod Consequenterne af det hidtil Udviklede. Vi vilde ikke tale om, at hans Forestilling om en Kjensblandning og en Avling uden Concupiscens er umulig, at han altsaa, naar han ikke troede at turde sætte en Concupiscens i Urtilstanden, consequent ogsaa maatte bantyske Kjensforholdet overhovedet fra samme; men naar han troede, at den hjærpsløse og uvidende Tilstand, i hvilken Barnene fødtes, ja selv deres Egeemes Eidenhed, ligesom og al Smerte, al Anstrængelse, var usforenelig med hans Forestilling om den af Gud skabte Menneskenaturens oprindelige Tilstand, saa maatte han, naar han vilde være consequent, overhovedet ophæve Menneskets Egemlighed før Faldet, da hine Indskrænkninger ere nødvendigen forbundne med den. Man lægge

²⁴) Gregor. Nyss. in verba: Faciamus hominem, or. 2. (Opp. I, p. 157): οἷα ὁρῶμεν πῶτας θερραπῆας ἐνεκεν πολλῶν ἀγῶνων ἐπινοομένους — τοιαῦτα λογισαί εἶναι καὶ τότε τὰ ψυχοβοῶντων ζῴων χορτὸν αὐτοῖς τροφὴν ἐπινοεῖν, ἐν ἀλλήλοις ἐπιβουλευόντα. Jfr. derimod Thom. I, 96, 1. — Basil. in hexaem. homil. V, 6: πλὴν γε τὸ ὁδοῦν τότε ἀνευ ἀναδῆς ἦν, ὑστερον δὲ τῷ παλλεῖ τὸ αὐδῆν ἢ ἀναδῆν παρεσκευάσθαι ο. s. v. Og dog lige iforveien, 4: εὐδῆως συνεξεδόθη τοῖς τροφίμοις τὰ δηλητήρια, μετὰ τὴν αὐτῶν τὸ πνεῦμα — idet ogsaa disse have deres Rytte, og Alt ikke er bestemt for Menneskets Bug.

²⁵) De civ. Dei, XIII, 23: Non existimandum est cum prius quam peccasset spiritale corpus habuisse, et peccati merito in animale mutatum. Sammeft. XIV, 22: Nos — nullo modo dubitamus, secundum benedictionem [το] crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam. Jfr. de Genesi ad lit. II, 3 og ovenfor Anm. 12.

med Hensyn hertil endnu Mærke til nogle Træf i den nægtigere Udførelse, som den Augustiniske Lære har erholdt i den siddigere kristelige Theologie. Et materielt Legeme, der nærrede sig af jordiske Episer, kunde — det indsaar Thomas af Aquino meget vel — ikke være uden Excretioner. Men saaledes som disse nu ere, hvorledes kunne de passe sig i Paradiset? Gud maatte da have truffet keregne Foranstaltninger for, at der ikke var noget Usømmeligt forbundet med hine Udstømmelser²⁶⁾; men langt senere havde det dog vidsteligt været, at lige med Jacob Behme, at Mennesket først havde faaet Larmene og Canalen for Excretionerne ved det Stemme Fald²⁷⁾. Ligeledes, naar, efter Albertus M., Menneskets Legeme ser Faldet ikke vilde have felt nogen Smerte, selv om man havde kastet store Stene ned paa det ovenfra, saa bemærker Feuerbach medrette, at et saadant Legeme, der ikke vilde brække et Ben, naar man kastede det ned fra Babels Taarn; vilde være et Legeme af en ganske egen Art, eller rettere slet ikke noget Legeme²⁸⁾.

Det var derfor kun den consequente Gjennemførelse af disse Grundsatninger, naar Origenes, idet han sluttede sig til christo-philoniske og gnostiske Ideer²⁹⁾, identificerede de første Menneskers Tilstand ser Faldet med den platoniske Sjæleens Procrustes. Efter ham er Sjæleens Omgivelse med et Legeme, deres Begrændsning som denne endelige Bevidsthed, deres Menneskevordelse overhovedet, allerede en Følge af Synden³⁰⁾; ligesom

²⁶⁾ Summa, I, 97, 3: Oportet superfluitates emitti. Tamen fuisse divinitus provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

²⁷⁾ Aurora, 6, 13; drei Principien 10, 7, paa hvilket sidste Sted det tilføies den fra et Augustinisk Standpunkt ganske rigtige Grund: Denn solcher Stand und Qual, so ein Mensch im Felbe hat, gebietet nicht in die heil. Dreieinigkeit, ins Paradies, sondern in die Erde.

²⁸⁾ Albertus M. Summa II, 83; Feuerbach, Bayle, S. 233.

²⁹⁾ Jfr. Dähne, I, S. 485; Baur, Gnosis, S. 136. 187.

³⁰⁾ De princip. II, 8, 3: Mens de statu suo ac dignitate declinans effecta et nuncupata est anima. Homil. in Gen., til III, 22: ἀποπεσόντες της μακαριότητος, ὃ προηγούμενος ὄντες ἀνθρώπων ἀποδηύουσιν. In Levit. IX, 11: Quoniam (homo) derelinquens vi-

da ogsaa Origenes, heri overensstemmende med Gnostikeren Valentinus, skal have udtydet de Skindsfjortler, som Gud forfærdigede til Menneskene da han fordrev dem fra Paradiset, om de materielle Legemer, som de først da erholdt ³¹⁾. Efterat flere, især græske Lærere, som Vassilius og Gregorerne, kun meget partielt og frygtsomt havde tilføjet disse Ideer af den tidligt forfætrede Origenes Afgang, blive de igjen i videre Omfang optagne af Scotus Erigena, uagtet deels det Standpunct, paa hvilket Augustin var bleven staaende, ogsaa var hindrende for ham, og deels højere, i Sandhed speculative, Ideer gjennembrøde Abstractionen i hans Forskylling om Virkeligheden. Uden Synen, mener Erigena, vilde Menneskets Natur ikke være blevet deelt i de to Rækker, men forbleven een og enkelt ligesom den guddommelige Idee, i hvilken den er stabt ³²⁾. Endvidere vilde ogsaa Menneskeheden ikke lidt efter lidt have formeret sig ved Forplantning gjennem Avlingen; men ligesom Engleverdenen paa een Gang være udsødt i det af Gud forudbestemte Antal ³³⁾. Da

tam, mortem secutus est, homo factus est. Jfr. Thomasius, Origenes, S. 190 f.

³¹⁾ Hieron. ad Pantm. siger om ham, quod tunicas pellicæas humanâ corpora interpretatur, quibus post offensam et rejectionem de Paradiso Adam et Eva induti sunt. Jfr. Methodius hos Photius cod. 234. Origenes selv Fragm. in Genes. 3, 21, anfører kun denne Anskuelse som en mulig Udvei, der imidlertid ogsaa har sine Vanskeligheder. S. Muetii, Origeniana, Opp. T. II, p. 238 ed. de la Rue. Om Valentinus jfr. Baur, Gnostis, S. 136.

³²⁾ Scotus Erig. de divis. natur. II, 6: Si homo non peccaret, naturæ suæ partitionem in duplicem sexum non pateretur, sed in primordialibus suis rationibus, in quibus ad imaginem Dei conditus est, immutabiliter permaneret —; sed reatu suæ prævaricationis obrutus naturæ suæ divisionem in masculum et feminam est passus et — in pecorinam corruptibilemque ex masculo et femina multipliciter justo iudicio redactus est.

³³⁾ Samme, sammest. IV, 12: Si homo non peccaret, nullus utriusque sexus copula nec ullo semine nasceretur: sed quemadmodum angelica essentia — ita humana natura — in præcognitum soli

Naturens nuværende Adskillelse i to Køn er en Følge af Synden, saa har ogsaa Gjenforeningen af Kjennene taget sin Begyndelse i Fortælleren fra Synden: Kristus er hverken opstaaet fra de Døde som Mand eller som Kvinde, men som Menneske overhovedet²⁴⁾. Ganske uden Tegeme har vel Mennesket efter Scotus Erigena ligesaa lidt været i Urtilstanden, som Ejselen vil være det efter Opstandelsen; men dette tykke, svære, for Forraadnelse modtagelige Kød, som nu trykker det, havde det dengang ikke; men et himmelsk, aandeligt Tegeme²⁵⁾.

De samme Forestillinger gjenfinde vi ogsaa hos de sldvigere Mystikere, navnlig, som allerede antydet, hos Jacob Böhme. Mennesket — siger Böhme — har ikke allerede faaet et dyrist Tegeme ved sin Skabelse; men først i Faldet er det blevet saaledes²⁶⁾. Thi ingen saadan Jord, og intet saadant Kød, som vi nu bære, eksisterer i Guds Lyst; altsaa var vort Kød før Faldet himmelsk, af den himmelske Limbo, men da den Ukydighed som, at sebe sig i et andet Centro, i denne Verdens Lyst, da blev det jordist. Heller ikke maa Noget indbilde sig, at Mennesket før sit Fald har havt Lemmer som Dværgets til Forsplantning; men det havde himmelske, ikke heller var det deelt, men heelt og fuldkomment, det havde Limbum og Matrix i sig, det var ingen Mand og ingen Kvinde, men en Jomfru uden

conditori numerum simul et semel crumperet. Saaledes ogsaa allerede Gregor. Nyss., de hominis opificio, cap. 17. (Opp. I, p. 69 ff.).

²⁴⁾ Samme, sammest. II, 10: Primo igitur dominum Jesum divisionem naturæ, i. e. masculum et feminam, in se ipso adunasse, non enim in sexu corporeo, sed in homine tantum surrexit — Høndt han forat Kendes viste sig for sine Disciple som Mand.

²⁵⁾ Samme, sammest. 23: Menneskene i Paradiis havde corpora coelestia, spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt. Tumida namque corpora, mortalia, corruptibilia, quibus nunc opprimimur, non ex natura, sed ex delicto occasionem ducere; non est dubitandum.

²⁶⁾ Jacob Böhme, Aurora, 16, 29. — Drei Principien 17, 20. bliver ligeledes Beskrivningen med Skind ndtydet om Beskrivningen med Tegemer.

dyrkt Skikkelse, det vilde i Kjærlighed og Tugt uden Smerte og uden at dets Liv aabnedes have sedt en Jomfru som det selv, og det havde været muligt, at den hele Hær af engelske Mennesker vare udgaarnde af een Række, ligesom Englene, naar det havde bestaaet i Fristelsen³⁷).

At denne Anskuelse allerede opfattede Adspaltelsen ved Slægtsdifferentien som en Folge af Synden, det kunde kun stee ifølge den almindelige Grundsætning, at overhovedet Adspaltelse og Forskiel var en Forværrelse, et Graftald. Her maa imidlertid dog skjæles mellem den qualitative Differenti og den blot numeriske, eller Flerheden overhovedet. Saaledes kunde Origenes vel uglede Flerheden af skabte Væsener umiddelbart fra Gud, men deres Ulighed, saaledes som den nu viser sig i de forskjellige Trin og Arter af Væsener og Tilstande i Verden, saa at der ikke blot blandt Englene gives høiere og lavere Slægter, og blandt Menneskene talentsfulde og talentløse, sunde og sygelige o. desl., men foruden Menneskene ogsaa Dyr, Planter, ja Stene —, denne Ulighed forekom ham ikke at kunne begribe af Guds Retfærdighed, der kun kunde sætte Lige; men blot af de skabte Væseners frie Vilje³⁸). Gud har oprindeligt frembragt et Antal af aandelige Væsener, der vare hinanden aldeles lige, og af hvilke nogle forbleve i reen Aandighed, endstaaend paa forskjellige Trin, andre forbandt sig med den finere Materie og bleve Sjæle

³⁷) Gamme, drei Principien, 10, 4. 18. 17, 85.

³⁸) Orig. de princip. II, 1, 1: ὅτι οὐ ποικιλώτατος κόσμος τυγχάνοντος καὶ τοσαύτα διαφορὰ λογικὰ περιέχοντος, τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἰτίον γεγενῆσθαι τὸ ὑποσθῆναι αὐτόν, ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτύσεως τῶν ἑκ ὁμοίως τῆς ἐνάδος ἀπορρέοντων; Gammeff. 9, 6: Quia (Deus) eorum, quæ creanda erant, ipse exstitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio — inerat, æquales creavit omnes ac similes, quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsæ creaturæ — arbitrii facultate donatæ sunt, libertas unumquemque voluntatis suæ vel ad perfectum per imitationem Dei provocavit, vel ad defectum per negligentiam traxit. Et hæc exstitit causa diversitatis inter rationabiles creaturas. — Qua ratione neque creator injustus videbitur etc.

i Himmelflegemer, eller med den grovere og blære Menneſter, eller endogsaa Dyr, Planter og Stene, ſaaat det hele Univerſum er en Trintække af Mander, der i forſkjellig Grad ere ſunkne; men hvilke det ligeledes ſtaaer frit for, igjen at hæve ſig til høiere Trin³⁹). Ligeledes er efter Scotus Erigena al Forſjel blandt Menneſkene i Etatur, Riden, Eæder o. ſ. v. en Følge af Synden⁴⁰); ja Erigena bliver ikke ſtaarnde ved Ophøvelſen af denne qualitative Different; men han gaar endog videre, nemlig til Abſtraction fra den numeriffe Gleethed, idet han paaſtaaer, at Ideerne uden Synden ikke vilde være blevne adſplittede i denne reale Mangfoldighed af Elægter og Arter, Leummer og Dele⁴¹): ligesom efter Behme ſerſt ved Faldet det oprindeligt ene, og i denne Eenhed ætheriffe, Element i denne Verden har adſtillt ſig i de fire materielle Elementer⁴²).

Til denne yderſte Abſtraction, der ikke kan begribe nogen Different, men kun den evige Gjentagelſe $A + A + A \dots$,

³⁹) Orig. de princ. I, 5, 3. 5. 6, 2 f. 7, 1 ff. 8, 1. 4. Det ſidſte Sted lyder ſaaledes hos Juſtiniar ad Menam: *ἡ ψυχή ἀπορρέουσα τὸ καλὸν καὶ τῇ κακίᾳ προσκλινάμενη καὶ ἐπὶ πλείον ἐν ταύτῃ γινόμενη, εἰ μὴ ὑποσφραζομένη, ὑπὸ τῆς ἀνοίας ἀποκνηνύεται καὶ ὑπὸ τῆς πονηρίας ἀποθνήσκειται* — καὶ αἰρεῖται πρὸς τὸ ἀλογωθῆναι καὶ τοῦ ἐνυδρου, ἢ ὅπως εἶπω, βίον καὶ ταχὺ κατ' ἀξίαν τῆς ἐπὶ πλείον πτώσεως τῆς κακίας ἐνδύεται σωματὰ ὅδε (Hue conjectureret *ὑδαρη*, Schuifer ubleder *ὅδε* af *ὕδωρ*, Jordflump, Joid) τοιαύτου ζῶντος ἀλογου. Til 1, 6, 2 har følgende Sted af Hieron. ad Avit. Penſyn: *Origenes sater, rursus nasci ex sine principium et ex principio finem, et ita cuncta variari, ut et qui nunc homo est, possit in alio mundo daemon fieri, et qui daemon est et negligentius egerit, in crassiora corpora relegatur, i. e. ut homo fiat. Sicque permisceat omnia, ut de angelo possit diabolus fieri, et rursus diabolus in angelum revertatur.*

⁴⁰) Scotus Erig., de diviſ. nat. II, 7.

⁴¹) Samme, ſammest. 12: *Mundus iste in varias sensibilesque species, diversasque partium suarum multiplicitates non crumperet, si Deus casum et interitum primi hominis — non praevideret. Om denne ſidſte Bending ſulle vi ſnart tale mere.*

⁴²) Drei Principien, c. 11. c. 17, 20.

eller endog $A = A$, som Subdommeltigt, fører den Augustiniske Lære om Menneskenes Urtilstand naar den consequent udvikles. Men jo mere denne abstracte Epidse stærkes, desto uundgaarligere er det, at den maa brække. Dette er det især mærkværdigt at see hos Scotus Erigena, hvis Lære vi hidindtil først kun have fremstillet fra een Side. Det første Stød, som hans overspændte Forestilling om Menneskehedens paradisiske Tilstand faaer, udgaaer fra Augustin, hvis overmægtige Autoritet han ikke vover at unddrage sig. Vi have viist, at Erigena først lod det materielle Egeeme og Kjensdifferensen opstaae som en Følge af Synden. Men nu vare efter Augustin's udtrykkelige Erklæring begge Dele allerede tilstede før Faldet. Disse Modsetninger forener Erigena ved Middelbegrebet: Subs Forubviden: Gud skabte vel strax Mennesket med Egeeme og Kjensforstjæl (Augustin), men dette gjorde han kun, fordi han forudsaae, at Mennesket vilde synke ned i det materielle, dyriske Liv⁴³). Men nu gif Erigena videre i dette Punct end Augustin. Var Mennesket allerede i Paradiis ikke uden et materielt Egeeme, saa var det heller ikke nogensinde uden Synd, der allerede er sat i dets Villies oprindelige Foranderlighed⁴⁴); saa var det ikke skabt lyksaligt, men kun til Lyksalighed; thi havde det nogensinde smagt

⁴³) Scotus Erig. p. anf. St. IV, 11: Videtur quod propterea Deus hominem in genere animalium fecerit, quia illum animaliter victurum præscevit. II, 6: Si cum peccaturum non prænosceret — homo solummodo esset in simplicitate suæ naturæ creatus, IV, 12: Quoniam vero prævidit Deus, qui nec fallit nec fallitur, hominem conditionis suæ ordinem et dignitatem deserturum, supermachinatus est alterum multiplicationis humanæ modum (ist. qvætor Ann. 33) —, ut homines generalis delicti generalem luerent poenam, ex corruptibile semine, sicut et cætera animalia, nascentes.

⁴⁴) P anf. St. IV, 14: Datur intelligi, hominem peccato nunquam caruisse, sicut nunquam intelligitur absque mutabili voluntate substituisse. Nam et ipsa mutabilitas liberæ voluntatis, quia causa mali est, nonnullum malum esse necesse est.

denne i faldt Maal, saa havde det ikke mere kunnet falde fra ⁴⁵⁾; saa var det overhovedet aldrig i noget virkeligt Tidrum i Paratist; men i samme Dieblis som det er slabt, er det ogsaa faldet ⁴⁶⁾, og hvad Fædrene tale om Paradisets Herlighed, det maa ikke forstaaes om en Tilstand, som det første Menneske virkeligt har nydt, men om en, som var forjættet det, hvis det beklod i F:ist:lsen ⁴⁷⁾.

Dog, den egentlige Dre, der skulde udrydde hiin hele Forfælsing med Noden, laae i en speculativ Idée af Origena, der forresten ligesaaalidet har gjort denne edelæggende Brug af den som Augustin, hos hvem der ligeledes findes, idetmindste an. p. det. Det er den Idée, som fra Plaro, Stoikerne og Nyplatonikerne var kommet til ham gjennem Arcopagiten Dionysius, at en Mangfoldighed af høiere og lavere Trin og Former er ligesaa nødvendig til Universets Fuldkommenhed, som der til et Malleris Eftjenhed udfordres Eys og Eftygge, eller til et musikalsk Kunstværks Eftjenhed dybere Toner mellem de høiere ⁴⁸⁾. For

⁴⁵⁾ P. anf. St. II, 25: Ad beatitudinem dixi (at det første Menneske var slabt); non enim video, quomodo homo beatitudinem perderet, si eam reipsa plene perfecteque gustasset.

⁴⁶⁾ IV, 15: nullo temporali spatio primos homines fuisse in paradiso. 20: — hominem mox ut conditus est, superbisse, ac per hoc corruisse.

⁴⁷⁾ IV, 15: Fuisse Adam temporaliter in Paradiso, priusquam de costa ejus mulier fabricaretur, dicat qui potest. Proinde plus, ut arbitror, laus illa vitæ hominis in paradiso referenda est ad futuram ejus vitam, si obediens permaneret, quam ad pactam quæ solummodo inchoaverat nec unquam steterat. Nam si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret.

⁴⁸⁾ S. f. Gr. V, 38: Omnia in mensura et numero et pondere, i. e. ordine, fecit Deus; et qualis pulcritudo universitatis — foret, si omnia Deus æqualiter constitueret? Nam et sensibilis harmoniæ dulcedo et pulcritudo non ex similibus sonis, sed ex diversis, ratio tamen proportionibus sibi invicem comparatis, ordinatur. Derfor (35): quod deforme per se ipsum in parte aliqua universitatis

denne concrete Idee, der idetmindste er Begyndelsen til at begribe Differentieringen, eller Negativiteten, som en Betingelse for det absolute Livs Virkeliggjærelse, styrter hele hiint Eustlot af abstracte Forestillinger om de første Menneskers Fuldkommenhed og Lyksalighed sammen i sig selv. Efter denne Afstuelse er Legeret med sin succesfulde Udvikling og sine Fornødheder, ligesom Arbejde og Smerte, Kjendsforstiel og sandelig Lyst, og ikke mindre Villiens Gjenuemgang gjennem det Onde, uadskilleligt fra Verdens og det menneskelige Væsens Begreb, og kan selvgjælt ikke hæder tænkes borte fra Urtilstanden.

Dog vi maae ogsaa lade denne Lære, der i og for sig eller for os herved er oplest, ad historisk Vei fuldkomment op-
lese sig.

§. 52.

Catholisk og protestantisk Lære om Urtilstanden. Socinianisk, rationalistisk og speculativ Critik over samme.

Medens Catholiker og Protestanter vare enige med hverandre i at antage Augustin's Bestemmelser om Urtilstanden, hvad det Materielle angik, saa strede de, hvad det Formelle angik, om den oprindelige sædelige Fuldkommenhed, eller *justitia originalis*, den vigtigste Part af Guds Villevde¹⁾, var skabt som en væsentlig Bestanddeel af den menneske-

existimatur, in toto non solum pulcrum, cum pulcre ordinatum est, verum etiam generalis pulcritudinis causa efficitur.

- 2) Her bibeholdt Catholikerne den gamle Distinction mellem *imago* og *similitudo*, eller mellem Anlæg og fuldkommen Uddannelse af samme; Bellarmin. de grat. primi hom. c. 2; medens Protestanterne, uden at anvende hine to bibelske Udtryk, som de fattede som Synonymer (s. det i forrige §. Anm. 2. anførte Sted af Calvin), dog gjorde en lignende Distinction mellem Guds Villevde i egentlig og i egentlig Betydning, Quenstedt, II, p. 3.

lige Natur, eller kun som en ydre Tilgift føjet til denne²⁾: dette er den catholske, hiint den protestantiske Lære. Hermed vilde imidlertid Protestanterne ingenlunde sige, at den menneskelige Natur af sig selv har frembragt eller havde kunnet frembringe hiin oprindelige Retsfærdighed; men at den var forlenet den af Etableren saaledes, at han ikke tænkte den menneskelige Natur som Noget for sig uden hiin Retsfærdighed, men bestandig kun med denne, saaat den blev et integrerende Moment i den menneskelige Natur³⁾. Heller ikke er det den catholske Kirkes Læres Mening at ville paastaae, at Mennesket oprindeligt er skabt uden *justitia originalis* blot med sine naturlige Anlæg (*in puris naturalibus*), og efter en Tidlang at have været saaledes først senere af Gud var bleven begavet med hiin overnaturlige Gave⁴⁾; men kun i Tanken skulle begge Dele vel adskilles fra hinanden⁵⁾.

Med denne Opfattelse af Læren havde den catholske Theorie den Fordeel, at den, da den oprindelige Retsfærdighed og det guddommelige Billede senere dog skulde gaae tabt, ikke behøvede

²⁾ Jfr. Marheineke, *System des Katholicismus*, III, S. 12.

³⁾ Luther, in Genes. 3: *justitiam originalem non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ita ut natura Adæ esset, diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc.*

⁴⁾ Svillet rigtignot havde været enkelte Læres Mening; jfr. Marheineke, p. anf. St.

⁵⁾ Bellarmin. de grat. primi hom. 5: *Sciendum — divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturæ humanæ, qui ex conditione materiæ oriebatur (Kampen mellem Ånden og Kjødet), addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, quæ veluti aureo quodam fræno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur; in potestate tamen spiritalis fuisse, rebellem Deo fieri et non fieri. — Nos existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale — hoc fer, eo remoto, natura humana sibi relicta pugnam illam experiri cœpit partis inferioris cum superiori, quæ naturalis futura erat — nisi Deus justitiæ donum homini addidisset.*

at sige, at der var mistet Noget af den menneskelige Naturs Væsen og Substant⁶⁾; og Protestanterne sagte forgjæves at undrage sig denne Consequents af dets Lære ved den sig selv opheevende Distinction, at *justitia originalis* vel var *naturalis* for Mennesket, men ikke *essentialis*, tværtimod *accidentalis*, og dog ikke *ab extra accedens*⁷⁾. Vel sluttede paa den anden Side Protestanterne ikke med Urette af den catholiske Opsættelse af denne Lære, at naar Guds Vilde oprindeligt ikke hørte med til Menneskenaturen, saa var dets Restitution ved Kristus kun en udbortes, overflødig Tilgift⁸⁾; og at der overhovedet laae et meget lavt Begreb om den menneskelige Natur til Grund for denne Forestilling⁹⁾; men det var dog en rigtig Følelse af den Overdrivelse, hvori man havde gjort sig skyldig i Bestemmelsen af Urtilstanden, naar man paa Catholikernes Side tilfod, at den var et absolut Under.

Den Sætning, som Pelagianerne nærmest havde gjort gjældende mod den Augustiniske Lære om Arvesynden, nemlig, at saavel Fortjeneste som Brøde væsentlig var Menneskets Handling, ikke Naturgave, den blev af Socinianerne ogsaa anvendt mod Kirkens Lære om Menneskets oprindelige Retsfærdighed. Retsfærdighed, bemærkede de, er ingen naturlig Qualitet hos Mennesket, men formidlet gjennem dets Villie; den kunde derfor ikke være det første Menneske medfaldt, men det kunde, hvis det havde brugt sin Villie rigtigt, have erhvervet sig den. Hvad der oprindeligt tilkom det som skabt ved Gud, kan ikke være det positive Fortrin, at besidde Retsfærdighed, men kun det blot negative, at det endnu ikke virkelig havde Feil og Pletter, men vel Muligheden til Besmittelse i dets Villies Foranderlighed; men dette kan kun heist uegentlig kaldes Retsfærdighed¹⁰⁾. Hvad positiv Retsfærdig-

⁶⁾ Möhler, Symbolik, S. 31 i 3die Udg.

⁷⁾ Quenstedt, II, 17; Hollaz, p. 477.

⁸⁾ Luther, p. anf. Et.

⁹⁾ Baur, der Gegensatz des Cathol. und Protestantismus, S. 104 f. i 2det Udg.

¹⁰⁾ Faust, Socin. prælect. theol. c. 3. (Bibl. Fr. Pol. I, p. 540): *Justitia non est perfectio naturalis, sed voluntaria. Quare non*

hed skulde der da ogsaa have været i Mennesket? maaskee Fornuftens Herredømme over Drifterne? Men af Overtrædelsen sees det jo just, at et saadant Herredømme ikke fandt Sted i det første Menneske¹¹⁾. Eller skal den oprindelige Retsfærdighed have bestaaet deri, at Adam ikke havde overtraadt noget andet guddommeligt Bud ser han overtraadte Forbudet med at nyde af Kundskabens Træ? Det vilde ialfald kun være den ovennævnte reent negative Retsfærdighed, som altsaa kun i uegentlig Betydning kan kaldes saaledes; men ogsaa i denne Betydning falder den bort, eller bliver idetmindste uvis, da der ingensteds staar skrevet, at Mennesket har modtaget noget Forbud før hiint; men den som kun undlader at gjere noget Forbudet, fordi der ikke er

potuit cum homo in creatione nancisci, sed, si libero arbitrio libereque voluntate, qua præditus erat, recte usus fuisset, cum adeptus esset. In eo naturalis perfectio hominis est, ut omni lahe ac vitio careat: hæcque fuit ab initio in primo homine, qui integer et incorruptus creatus est, sed libera tamen ad malum non minus quam ad bonum voluntate. Non potest autem ista perfectio iustitia, nisi improprie, appellari, quatenus scilicet omnis iniustitia adhuc adest.

- ¹¹⁾ Samme, sammest. (p. 539): Sed sunt qui dicant, originalem primi hominis iustitiam in eo fuisse, quod rationem appetitum ac sensibus dominantem haberet eosque regram, nec ullum inter ipsam et illos dissidium esset. Verum nulla ratione ducti hoc dicunt, cum potius ex ea, quod Adamus deliquit, appareat, appetitum ac sensus rationi dominatos fuisse, nec bene inter hanc et illos autem convenisse. Ifr. Helmarus i Fragmentet von Beschreibung der Vernunft auf den Kanzeln, S. 22 f.: Naar jeg betragter den mosaiske Fortælling om de første Mennesker i Paradiiset alene og uden Kordom, saa kan jeg ikke i mindste Maade see, at de have haft en særegen Sjælsfuldstommenhed forud for os. Thi de synes før Faldet præsten at have kjendt Gud, eller Djævelen, eller Naturen eller sig selv tilstrækkeligt, idet de ved de skønne Væders sandhelige Tilskikkelser paa den forførende Slanges, eller Djævelens, Tilskyndelse, strax lode sig forlede til at handle mod Guds tydelige Forbud — . De forfæe sig altsaa just fordi de ikke bruge deres Fornuft og i stor Overlæste følge de fluffende Sandser og falske Overtalelser. Naar nu de første Mennesker i deres fuldstændige Uafgjængighedsstand og uden at være be-

forbudt ham Noget, han er ikke retfærdig¹²⁾. Ogfaa Arminianerne bemærkede, at Syndefaldet blev ubegribeligt, naar man satte de første Menneskers oprindelige Guldkommenhed saa heit som den ældre Kirkelære gjorde, og de indskrænkede sig derfor til, at forestille sig dem som godmodige Værn, og deres Godhed som ordnet Naturinstinct¹³⁾.

Derfor nægtede Socinianerne og Arminianerne, at det Mennesket medskabte Guds Billede havde bestaaet i en *justitia originalis*; heller ikke vilde de sætte det umiddelbart i en menneskelig Vlands Anlæg til Fornuft; men i Menneskets Herredømme over Naturen, heri rigtignok indbefattet Gaverne og deres Anvendelse, ved hvilke det bliver virkeliggjort¹⁴⁾. Dette Herredømme havde de catholske og protestantiske Lærere vel ligeledes regnet til Gudsbilledet, men kun som *accidentel Bestanddeel*, eller *neiagtigere*, som en Følge af samme; desuden havde de ikke som Socinianerne og Arminianerne forestillet sig det som formid-

smittede ved Arresynden dog have kunnet fælle og synde ligesom vi, og naar de have syndet af den selv samme Årsag, som vi —: hvorledes vil man da o. s. v.

- ¹²⁾ F. Socin. p. anf. St.: *Concludamus igitur, Adamum etiam antequam mandatum illud transgrederetur, revera justum non fuisse, cum nec impeccabilis esset, nec ullam peccandi occasionem habuisset; vel certe justum eum fuisse affirmari non posse, cum nullo modo constet, eum ulla ratione a peccando abstinuisse*
- ¹³⁾ Limborch, theol. christ. II, 21, 5: *Lex naturæ — apud Adamum — stimulus — fuit et instinctus naturalis ad faciendum quod licitum erat: infantium instar, qui nullo ad legis transgressionem appetitu ducuntur, sed rebus omnibus, quantum necessitas requirit, uti contenti sunt.*
- ¹⁴⁾ F. Socin. p. anf. St.: *Dei imago et similitudo, ad quam conditus est homo, ne in ipsa quidem mente et ratione, unde omnis justitia in illum derivari poterat, præcipue consistit, sed in dominata rerum omnium, præsertim inferiorum. Limborch. theol. christ. II, 21, 2: Illa imago — est potestas et imperium, quod Deus homini dedit in omnia a se creata. — Hoc enim dominio Deum proprie refert, estque quasi visibilis Deus in terra super omnes Dei creaturas constitutus.*

let ved Menneskets Klogskab og Færdighed ¹⁵⁾, og altsaa endnu ikke tabt (tværtimod i Sammenligning med Urtilstanden uendeligt større!); men som overnaturligt og ikke forbundet med nogen Fare for Modstand og Besejgelse fra Dyrenes Side ¹⁶⁾. Medens endvidere de protestantiske Theologer paastode, at Mennesket hverken vilde være ved eller kunde det saalænge det havde Guds Billede, meente Socinianerne og Arminianerne, at dets Natur, som legemlig, bestandig havde været bedelig, men at Gud, naar det ikke havde syndet, ved en overnaturlig Indvirkning vilde have holdt det i Live ¹⁷⁾.

Disse Socinianff-Arminianffte Ansættelser grebe lidt efter lidt mere og mere om sig ogsaa i de gammelprotestantiske Kirker. Den Indsigt, at aandelig og sædelig Fuldkommenhed, som Færdigheder, ikke have kunnet været medskabte, men kun lidt efter lidt kunde erhverves ved Øvelse, beviste ogsaa den supranaturalistiske Dogmatik sin Afgørelse, idet den ikke lod de første Mennesker allerede oprindeligt være begavede med selve disse Fuldkommenheder; men kun med et Anlæg dertil, som imidlertid skulde have udviklet sig med en nu ukendt Hurtighed og Lethed ¹⁸⁾. Men da Betingelserne for Udviklingen af Anlægene for de første Mennesker maatte være saa uanselige, som det er muligt at tænke sig, da Eprogene endnu ikke vare uddannede og de menneskelige Forhold endnu ikke ordnede, saa kunde tværtimod deres Gæver, uden et Under, kun udvikle sig meget langsommere og ufuldkommnere end vore have uddannet sig under ulige gunstigere Forhold. Ogsaa Herredømmet over Dyrene tænkte den supranat-

¹⁵⁾ Limborch, p. anf. St. 4: Ad hanc imaginem Dei concurrant et corpus et anima hominis. Anima quidem, quatenus ratione instructa est, cujus ministerio, veluti sceptro quodam, omnia sibi subicere potest; — omnia quippe laqueis, retibus, fraude ac dolo comprehendere — potest etc. Corpus autem, quatenus — est — instructum manibus etc.

¹⁶⁾ Calov., syst. II. theol., IV, p. 408 f.

¹⁷⁾ Jfr. Baumgarten, Polemik, II, S. 361 ff.

¹⁸⁾ Reinhard, Dogm., S. 250.

naturligste Dogmatik sig bestandigt mere som et naturligt¹⁹⁾, og hvad den oprindelige Udebelighed angaaer, som den ikke troede at turde opgive, saa gav den sig dog tilfreds, naar man blot anerkjendte, at det første Menneskes Død factisk var medført ved Synden, uden at afgjøre, om den, hvis Synden var udebleven, ikke alligevel vilde være paafulgt af andre Aarsager²⁰⁾. — I alle disse Puncter blev Kirkelæren fuldstændigt opgivet af Rationalismen: Døden begrebes som en Indretning, der var uadskillelig fra den menneskelige Natur, og Guds Vilde ikke som tabt, men som Noget, hvorefter man skulde stræbe i uendelig Approximation²¹⁾; og kun den Indskrænkning blev endnu uovervundet, at man mente at maatte tænke sig de Menneskeexemplarer, der vare komne umiddelbart fra Guds Haand, som de fuldkomneste i deres Art²²⁾.

Et reactionairt Mellemstadium syntes ved Naturphilosophien at ville komme ind i disse Forestillingers Udviklingsgang. Den bemærkede nemlig ikke blot, med Hensyn til Menneskets Eegeme, at organiske Væsners Udebelighed ikke kunde vises at være en oprindelig Nødvendighed, da tværtimod en Skabning, der ved egne Kræfter igjen erstatter det, som er blevet mangelfuldt i den, hvis ellers nogen maa synes at være bestemt til at være et *perpetuum mobile*²³⁾; men ogsaa hvad Menneskehedens historiske Udvikling angaar, paastod den, at dens første Tilstand maatte have været en høj Culturtilstand, der rigtignok kun skulde være forklarlig af en Undervisning af højere Naturer, som vare første

¹⁹⁾ Baumgarten, Glaubenslehre II, 460 f. fastholder den vel endnu som overnaturlig, men søger at gjøre den trolig ved lutter naturlige Grunde og Analogier. Reinhard derimod definerer ligesom de første Menneskers *dominium in bestias* som *concessam hominibus primis a Deo potestatem*, *ope ingenii bestias subigendi iisque sapienter utendi*. S. 256.

²⁰⁾ Reinhard, p. anf. St. S. 253 f.

²¹⁾ Regsneider, instit. §. 100; Bretschneider, Dogmatik I, §. 116.

²²⁾ Bretschneider, p. anf. St. S. 824 f.

²³⁾ Schelling, Unterf. über die menschl. Freiheit, ph. Schr. I, S. 456.

Forordre nøde²⁴⁾. Men ligesom den første af disse Paastande bliver overfladisk derved, at den ikke tager Hensyn til det organiske Individuums Forhold til Naturen udenfor det, et Forhold, der nødvendigvis maa være en Røining, selgelig en Svækkelse og Tilintetgjørelse af Individuet, eller, logisk udtrykt, til det Enkeltes Forhold til det Almindelige, til Elægten, der ligesaameget er en nægtende som en bekræftende Dom; saaledes strider den anden Paastand i højeste Grad imod Grundloven for den historiske Udvikling, ligesom desuden med al historisk Kundskab.

Derfor er Philosophien ogsaa i Hegel fuldkommen blevet enig med den historiske Critiks Resultater i dette Punct. I Bibelen — siger Hegel — fortælles der om et Paradiis; mange Folkelag have saaledes et Paradiis bag sig, som de beklage som tabt. Vi maae lade denne Forestilling vederfares dens Ret. Denne Forening mellem Mennesket og Gud, Fornuftigheden, Mandeligheden, er vistnok Menneskets „Ansich“, dets væsentlige Bestemmelse; men Begrebet, dette „Ansich“, er ikke en enkelt Tilstand, men ligger til Grund for den hele Række af de deraf fremgaaende Tilstande som deres Princip. Men idet nu Menneskene ville bringe det for Forestillingen, som er Begreb, „Ansich“, saa seer det i Almindelighed, at de ikke forestille sig det som et Indre, der bliver sig selv ligt, men under Form af umiddelbar, ydre Eksistens, som forbigangen (eller ogsaa tilkommende) Tilstand; en mangelfuld Forestilling, idet den ikke seer Idet selvets evige Tilstedeværelse i den reale Eksistenss Forvirrethed. Desuden er det, som der udtales om den forbigangne Tilstand, blot en Mening. Saaledes skulle de første Mennesker have haft en fuldkommen Videns, navnlig om Gud og de guddommelige Ting. Men dette er en taabelig Forestilling. En Videns om Sandheden er ikke umiddelbar, men væsentligt formidlet; især forat komme til Gud, som det Sande uden al Elendighed, maa Mennesket have arbejdet sig løs fra sin Videns naturlige Eær-

²⁴⁾ Samme, Vorles. über die Methode des akad. Studium, S. 167 ff.; Philos. und Religion, S. 61 ff.

egenhed; Manden i sin Sandhed er kun for den frie Mand, og det er den, som har lært at se bort fra den umiddelbare Jagtagen og Forestillen og ligeledes har overvundet den abstracte Forstands Reflexion. Ikke anderledes forholder det sig med den høieste sædelige Fuldkommenhed, som Mennesket skal have havt i den saakaldte Ustyldighedstilstand. I Sandhed er Villens første, umiddelbare Tilstand ikke saameget en Ustyldighedstilstand, som snarere en Begjærlighedens, og overhovedet en Raahedens og Villhedens Tilstand. God er Villien kun idet den vil det Rette og Sædelige; men som saadan er den aldeles forskjellig fra den umiddelbare Villie; denne er den Villie, som bliver staaende i Enkeltheden og Endeligheden. Det Gode derimod er det Almindelige; forat Villien kan komme dertil, er det nødvendigt, at den har renset sig fra en saadan endelig Villen. Men denne Renselse er Formidlingens Opdragelse og Arbejde, der ikke kan være noget Umiddelbart²⁵⁾. I Overeensstemmelse hermed opgiver Schleiermacher det Forsøg at ville forestille sig Menneskets Urtilstand, og det tilmed som en i høieste Grad fuldkommen, og han henfører den menneskelige Naturs oprindelige Fuldkommenhed til dens blivende Grundforhold²⁶⁾.

Naar vi nu saaledes til Resultat faae en Forestilling om de første Menneskers aandelige og sædelige Tilstand, der er høist besfæden, ikke blot i Sammenligning med den kirkelige Læres Glæds, men ogsaa i Sammenligning med den Fuldkommenhed, som Rationalismen endnu havde ladet de førstestabte Menneskeexemplarer besholde; saa er den eneste Indvending, der endnu kunde gøres derimod, allerede forud overvundet ved Undersøgelserne i sidste S. Thi at det ikke er Gud værdigt, at lade Menneskene fremgaae fra hans Ekerhaand i ufuldkommen Tilstand, det vil den ikke mere sige, som har indseet, at det ikke umiddelbart er Guds Paand, af hvilken det første Menneske fremgik, men at det nærmest er Materien, som den guddommelige Idees første Udræden, eller neagtigere

²⁵⁾ Hegel, Religionsphilos., I, S. 190 ff.

²⁶⁾ Schleiermacher, Glaubensl. I, S. 60 f.

denne guddeslige Lidenhed, og det er en gang i sin Orden, at den bestandig mere og mere villet sig løs fra denne og kommer til sig selv i højere og højere Grad, nemlig først som Liv i Naturen, dernæst som Mand i Menneskene, og i disse bestandigt fuldstændigere i deres historiske Udviklings Gennemstrømen ²⁷⁾.

-
- ²⁷⁾ En Afsnit om dette Forhold ligger maaske i den gnostiske Lære, at Mennesket ikke umiddelbart er skabt af den højste Gud, men af Demiurgen, og at den Spiren til det Pneumatiske hemmeligen er lagt i det ved den guddommelige *oophia*. Jfr. Daur, die christliche Gnosis, S. 126. 175.



